

د. غالى شكرى

ثقافة النظام العشوائى
تكفير العقل وعقل التكفير

رئيس الحزب : خالد محيي الدين

رئيس مجلس الإدارة : لطفى واكد

مجلس التحرير: د.إبراهيم سعد الدين/ أبو سيف يوسف/ حسين عبد الرازق/ د.عبد العظيم أنيس/ عبد الغفار شكر/ د.محمد أحمد خلف الله.

الإدارة والتحرير: ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت شقة ١٨ القاهرة ج.م.ع.
ترسل جميع المراسلات باسم رئيس التحرير.

الإعلانات: يتفق بشأنها مع الإدارة.

الأعداد السابقة : توجد نسخ محدودة من الأعداد السابقة من السلسلة ترسل لمن يطلبها خارج القاهرة أو خارج جمهورية مصر العربية بالبريد المسجل ويحسب سعر الكتاب على أساس أن الجنيه يعادل (دولار أمريكي) ويضاف جنية مصرى داخل مصر على ثمن الكتاب نفقات البريد كما يضاف «دولار» واحد خارجها إلى الثمن ويحول ثمن الكتاب بحوالة بريدية باسم الأهل.

كتاب الأهالى سلسلة كتب شهرية تصدرها جريدة الأهالى

«حزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى» مصر.

أعمال الصف والتوضيب الفنى: بوحدة أجهزة الجمع

بجريدة «الأهالى» ٢٣ شارع عبد الخالق ثروت.

أما وقد صمدت مدافع الأمة عن الدفاع، وحول العدو نيران مدافعة إلى جبهة الوطن والانتقام فقد كان لابد وأن يصدر كتاب الأهالى ليكون بعض جهتنا المتواضع في المعركة التي تلوح على جبهة العقل ليساهم في إعادة بناء الجسور المنهارة بين الطبقة والشعب وبين المواطن والوطن وبين الوطن والأمة وبين هؤلاء جميعاً والكون الذي تعيش فيه.
ولأننا نعيش في عصر ثورة الاتصالات الذي يؤدى تدفق معلوماته إلى تخوش في اليقين فإن حاجتنا إلى العودة للتبشير باليديهيات وإعادة إحياء الذاكرة الوطنية لاتقل عن حاجتنا إلى التعمق الذي يهين اليقين لا الذي يشوش عليه. وإذا كان منطق الحركة السياسية اليومية يحتمل المساومة والوساطة فإن جوهر دور اليسار على صعيد الوطن والانتقام هو الهدم والبناء ذلك أن الأمر هنا أمر تكوين وتأسيس يتجاوز هزورات النعاس وقبوه إلى أفاق المستقبل وأحلامه.

كتاب الأهلالي

ثقافة المدم والبناء

رئيس التحرير: أمينة شفيق

الغلاف بريشة الفنان ممدوح أنور

الآراء الواردة في كتب السلسلة لا تعبر بالضرورة عن رأي التجمع

يقبل كتاب الأهلالي نشر جميع الكتب المؤلفة والمترجمة التي يرغب أصحابها في نشرها طالما تخدم الهدف من إصداره ويقبل التبرعات والهيئات التي يقدمها المهتمون بنشر الثقافة والراغبون في تحمل جزء من نفقات إصداره بهدف تخفيض سعر بيعه للجماهير ويشير إلى ذلك إذا طلب صاحب الشأن.

ثقافة النظام العشوائى (تكفير العقل وعقل التكفير)

تأليف د. غالى شكرى

فهرس

٩	* تقديم: د. رفعت السعيد
١٣	* المدخل الأول: فى ثقافة النظام العشوائى
٢١	* القسم الأول: الحفر عند الجذور
١٠٥	* القسم الثانى: المكتوب والمكبوت فى خطاب العنف المعاصر:
٢٢٩	* القسم الثالث: وجوه وأقنعة
٢٨١	* المدخل الثانى

سلسلة كتاب الأهالي

- ١- مستقبل الديمقراطية في مصر
- ٢- الأسس القرآنية للتقدم
- ٣- في إصلاح ما أفسده الانفتاح
- ٤- محنة التعليم
- ٥- دعم الأغنياء ودعم الفقراء
- ٦- هل نهدم السد العالي
- ٧- بنوك وياشوات
- ٨- محاكمة ريجان
- ٩- إنهم يخربون التعليم
- ١٠- حدث في كامب ديفيد
- ١١- مدرسة السادات السياسية
- ١٢- السلام الضائع في كامب ديفيد
- ١٣- حكومة أهالي وخلافه
- ١٤- لتطبيق الشريعة الإسلامية
- ١٥- الثورة المضادة في مصر
- ١٦- لهذا نعارض مبارك
- ١٧- النيل في خطر
- ١٨- السادات القناع والحقيقة
- ١٩- أزمة النظام الاشتراكي
- ٢٠- نظرة ثانية إلى القومية العربية
- ٢١- خطة التنمية الحكومية:
- الأحلام والواقع والبدل الجاد
- ٢٢- نجيب محفوظ- الصورة والمثال-
- ٢٣- يوميات دبلوماسي في بلاد العرب
- ١- خالد محيي الدين
- د. محمد أحمد خلف الله
- د. إبراهيم العيسوي
- د. سعيد إسماعيل علي
- خبراء الاقتصاد لحزب التجمع
- فيليب جلاب
- ديفيد لاندز- ترجمة وتقديم د. عبد العظيم أنيس
- فريق من المتخصصين في السياسة الدولية ترجمة بيومي قنديل
- د. سعيد إسماعيل علي
- ثلاثة مؤلفين إسرائيليون- ترجمة إبراهيم منصور
- لطفي الخولي
- د. محمد إبراهيم كامل
- الفنان بهجت- تقديم صلاح عيسى
- خليل عبد الكريم
- د. غالي شكري
- كتاب وفنان الأهالي
- كامل زهيرى
- محمد عبد السلام الزيات
- د. إبراهيم سعد الدين
- د. فؤاد مرسى
- د. لطيفة الزيات
- ١٢ خبيراً- تحرير د. إبراهيم العيسوي
- د. لطيفة الزيات
- نوفيكوف/ فينوجرادوف- ترجمة جلال الماشطه وحمدى عبد الحافظ

- ٢٤- مقاومة التاريخ الكبرى د. فؤاد زكريا
- ٢٥- البيروسترويكيا ومستقبل الاشتراكية ندوة الأهالي (١٧) مفكراً وسياسياً
- ٢٦- الإسلام والعرش أيمن الياسيني ترجمة سيد زهران
- ٢٧- الخطاب الساداتي د. عبد العليم محمد
- ٢٨- حسن البنا- كيف ومتى ولماذا د. رفعت السعيد
- ٢٩- الأقباط في وطن متغير د. غالي شكري
- ٣٠- ثورة الضباط الأحرار في مصر مؤلفين سوفيت-ترجمة عزة الخميسي
- ٣١- معارك سياسية د. فؤاد مرسى
- ٣٢- لماذا نعارض بيان الحكومة خيرا، حزب التجمع
- ٣٣- التعايش بين الرأسمالية والشيوعية ج. جليبرت/رس. منشيوكوف-ترجمة
- ٣٤- التطور الزراعي في مصر د. الان ريتشارد- ترجمة د. أحمد فؤاد
- ٣٥- صناعة الفقر العالمي سيف النصر- تقديم د. محمود عبد الفضيل
- ٣٦- ألف يوم من الثورة تيريزا هايتر- ترجمة مجدى نصيف
- ٣٧- موسكو تعرف الديموع مجموعة مؤلفين- ترجمة عمر عاشور-
- ٣٨- نقد الحركة النسوانية تقديم عبد القادر ياسين
- ٣٩- حكايات من دفتر الوطن أحمد الخميسي تقديم حسين عبد الرازق
- ٤٠- مجتمع الانتفاضة الفلسطينية تونى كليف- ترجمة أروى صالح-
- ٤١- بشر بلا ثمن تقديم فريدة النقاش
- ٤٢- الإرهاب صلاح عيسى
- ٤٣- برنامجنا للتغيير عبد القادر ياسين
- ٤٤- صناعة العقل د. أحمد الحصري تقديم د. إسماعيل
- ٤٥- العمال والسياسة صبرى عبد الله
- ٤٦- القضايا الخارجية في عهد مبارك نعموم شومسكى وآخرين ترجمة
- ٤٧- المنصوري د. مصطفى صفوان
- ٤٨- مشروع للوطن الأمانة العامة لحزب التجمع
- ٤٩- التحالفات السياسية د. شبل بدران- تقديم د. حامد عمار
- هويدا عدلى
- عمرو هاشم
- د. محمد أبو الإسعاد
- حسين عبد ربه - د. إيمان يحيى
- د. عبد الغفار شكر

كتاب الأهالي
رقم ٥٠ / نوفمبر ١٩٩٤

تقديم

وهل يحتاج غالى شكرى إلى تقديم للقارئ؟
لقد قدم نفسه - بأعماله المتدفقة إلى القارئ - ومنذ زمن .
وهل يحتاج كتاباته إلى تقديم؟
لقد قدمت نفسها ، وتقدمت على كتابات أخرى كثيرة.

لكننا نحن وما نعانى، نحتاج إلى تقديم، فمصر ونحن، الوطن ومستقبله، كل ما أبدعه العقل المصرى، من فن وعلم ومعرفة وحضارة، كل ما أنتجه القلم المصرى من أحرف وكتابة، نثر وشعر وتشكيل، بل العقل المصرى نفسه مهدد بالإزالة. والحواجز التى تتراكم حوله وفوقه توشك أن تحرمه إمكانية البقاء.. وكأن مخططا جرى تخطيطه لإنهاء العقل وما أنتج على أرض مصر. كل هذا يحتاج إلى كتابة.. وإلى صراخ، وإلى محاولة لضرب الركود المخيم على ساحة الفكر والكتابة، وهو ركود خائف، أو هو خوف راكد.

ومعركة العداء للعقل والإبداع المصرى والمجتمع المدنى ومؤسساته تحتاج سوق الفعل وسوقية الكتابة، فتغمرنا الكتابات والمقولات والفتاوى المتأسلمة لتفرض علينا - أو تحاول قيما وأفكاراً ترتد بنا قرناً أو قرنين إلى الوراء.. وأموال كثيرة ترصد، وعيون تترصد، كى تمنع الفكر المصرى المنتهك من استعادة حيويته وقدرته على المقاومة. وتحاول أن تخترق جهازه المناعى

لتصبيه "بايدز" متأسلم يصعب الشفاء منه.

والمتفقون المصريون - وهم كثير - البعض يقبل، والبعض يتقبل، والبعض يقبض، والبعض يتحول إلى سمسار مثقفين، كما أن هناك سماسرة "لتوبة" الفئانات. والبعض يرفض محتفظاً لنفسه، أو محتفظاً عليها بحلية الصمت غير الحكيم. فيتبع سياسة إحناء الرأس للعاصفة، ناسياً أن العاصفة إن أتت فسوف تقتلع الصامت والمتحدث، الساكت والمتكلم، الهارب والفاعل، وسيكون الفارق هو ما تبقى في قبضة الإنسان من شرف وشجاعة. والقليل القليل هو من: يقول ويفعل، ويرفض بشجاعة التحدي. ويتصدى للعاصفة فترتد أمام كلماته عاجزة..

القليل .. القليل هو الذي تتلمذ على حكمة شبلي شميل الحكيم:
"الحقيقة أن تقال، لا أن تُعلم"

فما قيمة أن تعرف الحقيقة وتضن بها على شعبك الذي يحتاجها؟
ما قيمة أن تمتلك حزمة من ضوء القمر وتحرم منها وطنك ليفرض عليه التتار المتأسلم ظلامه وظلمه وظلمته؟

ما قيمة أن تستضيئ.. أنت تاركاً شعبك جانباً للمعرفة، بل ما قيمة أن تستضيئ: تاركاً خصمك يقيم سرادق الظلام فوق رأسك ورأس وطن بأكمله.
"الحقيقة أن تقال .. لا أن تُعلم"

هذه الصيحة الشجاعة أطلقها شميل قبل مطلع القرن عندما قدم للمصريين ترجمة رائعة ومحكمة "لشرح بوختر على نظرية النشوء والارتقاء لداروين" .. في زمن كان اسم داروين محرماً أن يهمس به أحد حتى لنفسه. واستشعر البعض من أصدقائه شفقة على هذا المغامر فلقد تفتتروا وحوش الظلام. ولقد تنطلق

ضده أقاويل التخلف، لكنه اكتفى بحكمته الحكيمة. وتحصن بها وانتصر.
ومن بين مثقفين قلائل في هذا الزمن المجلل بالعار، كان غالى شكرى..
يمتلك شجاعة أن يعرف الحقيقة، شجاعة أن يمتلكها (أليست محرمة وحراماً
في نظر المتأسلمين؟) ثم يمتلك شجاعة امتشاقها حساماً يشهره في وجه
أعداء العقل.

لكن الشجاعة التي يحتاجها غالى شكرى مضاعفة، فهو مثقف (وهذه
جريمة) ويجهل بالحقيقة (وهذا جرم أكبر) ثم هو فوق هذا وذاك مسيحي
لنصراني ذمي بلغة عصرنا السعيد).

فكيف يتجاسر؛ فيخوض معركة العقل ضد البعض من متأسلمي التخلف
والتجهيل؟ لكن غالى شكرى فعلها وامتلك الجريمة المثلة.

بل إنه لم يكتف بذلك بل امتلكت كتابته في هذه الكتابة ملكة التصدى
للمشكلة مكتملة، فشن هجومه أيضاً على سياسات الحكم التي أنجبت ما
أسماء "المجتمع العشوائي" .. وهو تعبير يحتاج إلى تأمل .. لأننا - فيما
أعتقد إزاء عشوائية مخططة مدبره، وليست مبعثرة بلا ضابط، وهكذا يحمل
غالى صليبه على كتفه، ويمضى .. صارخاً في البرية.

"في البرية" ... نعم.

وكاننا نعود للوراء قروناً حيث الكلمة معول يثق في الصخر ويلا صدى..
لكنه قدرنا. أن نمضي بلا تردد، حاملين أعباء معارك متراكمة ضد قوى
متناقضة..

وعبر مسار مشتبك ومختلطة خيوطه.. لكننا وبرغم ما في الطريق من شوك
شائك نمضي واثقين من إشرقة الغد.

وفى مسيرتنا الصعبة نحتاج حكمة قبل الشجاعة - وشجاعة قبل
الاقتدار، وقدرة قبل القول. وقولا على الصوت.. يصرخ فى البرية. كى يلد
وروداً وازهاراً تتحدى مطارق التتار المتأسلم.. وتحلم بغد مصرى.. وطنى..
لمصر كلها مسلميها ومسيحييها على قدم المساواة. غد يمتلك العقل العاقل،
ويعرف كيف يصوغ منه سلاحاً تستنير به مصر ويتوحد به بنوها، وتمتلك به
جسارة التقدم نحو ديمقراطية وعقل وعلم وحضارة وفن ومعرفة.. جسارة
التقدم نحو مستقبل يليق بمصر القرن الحادى والعشرين، فى تحدٍ لهؤلاء الذين
يريدون أن يسحبوا مصر إلى الخلف قرونأ عديدة..
ومن هنا تمتلك كتابة غالى شكرى قيمتها الحقيقية، فهى فعل فاعل فى
معركة جسورة.. تستهدف فك القيود عن العقل المصرى. ومواجهة دعاة
التأسلم والارتداد.
ومن هنا يستحق هذا الكتاب التحية.. ويستحق كاتبه .. أكثر.

د. رفعت السيد

فئ ثقافة النظام العشوائئ

مقدمة

كتبت ونشرت هذه المجموعة من الدراسات والمقالات بين عامي ١٩٩٣ و١٩٩٤ في مجلة «القاهرة» وجريدة «الأهرام» ومجلة «الوطن العربي». وقصدت بهذا النشر الواسع قبل ضمها بين دفتي كتاب أن أشارك في المعارك الفكرية والسياسية الدائرة في وطني مشاركة حتى لا يقال إننا صمتنا في زمن الحوار وإننا غبنا وكنا حاضرين، وحتى تصل كلمتنا صريحة كاملة إلى أوسع قطاعات الرأي العام.

وإذا كنت اليوم أقدم هذه الصفحات كما كتبتها في المرة الأولى دون تغيير في هذا الكتاب، فلأرجع ذلك إلى شهوة إبراء الذمة أمام التاريخ أو تسجيل المواقف، وإنما لأن تعدد المنابر التي سبق أن نشرت فيها لا تتيح للقارئ أن يحصل على الرؤية الكاملة والمنهج الموحد فيها جميعا. ولأن معظم الدراسات التي أوردتها هنا كتبت في الأصل فصولاً طويلة متسلسلة في حلقات، تساهل الكثير -متفضلين ومشكورين- متى تأخذ شكلها الطبيعي في كتاب. لا أستثنى من ذلك سوى القسم الثالث الذي بمنح الفرصة لاختبارات الحوار وجدواه وخلفياته المستترة أحيانا. ولكن السياق العام هو الذي يربط بين الكلمة الأولى والكلمة الأخيرة في تجانس واضح دون إقحام أو تنوء.

وقد يجد القارئ في هذا الكتاب امتداداً لبعض مؤلفاتى الأخرى ككتاب «أقنعة الإرهاب - البحث عن علمانية جديدة»، أو امتداداً أعمق في كتاب «النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث» أو خاتمة كتابي «دكتاتورية التخلّف العربي» أو فصل «اليمين الديني يحمل السلاح» في كتاب «الثورة المضادة في مصر».

قد يرى القارئ هذه الامتدادات كأمّة في كلّ صفحة، وربما في كلّ سطر من هذا الكتاب لسببين رئيسيين: أولهما أن القضية التي أعالجها في تلك المؤلفات السابقة هي قضية مركزية تفكيرى، أى قضية النهضة المرادفة في التطبيق لإقامة المجتمع المدني والدولة الوطنية الحديثة، ومجمل التحديات والانتكاسات التي واجهتها هذه النهضة على مدى قرنين. وأما السبب الثاني فهو وحدة المنهج في أعمالي التي عالجت هذه القضية، بالرغم من كل ما طرأ على هذا المنهج من تجديد لعناصره، بالإضافة والحذف والتعديل. وهى تعديلات أضافتها متغيرات العصر في أدوات البحث العلمى وخاصة في مجال علم اجتماع المعرفة بمتفرعاته في علم الاجتماع الثقافى وعلم الاجتماع السياسى وعلم الاجتماع الدينى وغيرها من العلوم الاجتماعية الظاهرة بكشوف من المعرفة لم تكن متاحة من قبل. غير أن المنهج فى بنيته الأساسية ظل كما كان دائماً: إعمال العقل فى اكتشاف الظواهر والربط بينها واستيضاح أقصى ماتوفره المعلومات من دلالات كامنة وامتحان الفروض النظرية فى الواقع الحى وطرح كافة الاحتمالات والبدائل دون يقين معجز أو قصدية مسبقة والاعتراف المتبادل بين الخصوصية والتعميم والجدل الذى لا يصادر على المطلوب بين الوعى ومنظومات القيم وبين الفرد والجماعة وبين الجماعة والمجتمع وآليات الإنتاج الاجتماعى.

فى هذا الإطار المنهجى تحتل « ثقافة الفعل » حيزاً مرموقاً، فثقافة النظر بالرغم من أهميتها الفائقة تتوقف عند الحدود المرسومة أكاديمياً للافتراض، وإذا تجاوزت الخط الأحمر فإنها بالكاد تصل إلى مرحلة الاقتراح. أما ثقافة الفعل، فهي صاحبة المشروع القادر على تغيير منظومة القيم الاجتماعية برفقة الطموح لتغيير النظام الاجتماعى.

وثقافة الفعل فى مصر الراهنة متعددة الأطراف والرؤى والغايلية. ومن فوق السطح يبدو المشهد السلفى المعاصر كما لو كان الطرف الأقوى والرؤية الأفعل. وتبدو أحياناً بعض الأطراف الأخرى كما لو كانت نقيضاً للسلفية الراديكالية (أو الأصولية أو الإسلام السياسى.. الخ) وتبدو أحياناً أخرى كما لو كانت مختزقة. وينعكس ذلك على الثقافة عبر ازدياد أهمية التفكير وتعدد المواقف للمفكر الواحد أو الجماعة الثقافية والسياسية، بما فى ذلك أجهزة الدولة التى لاتحكمها استراتيجية واحدة، ولاحتى الجهاز الواحد تحكمه استراتيجية واحدة.

والاستراتيجية الواحدة لاتعنى الانفراد بالرأى الواحد أو الشمولية، ولكنها تعنى الدولة أو الحزب أو المؤسسة أو الجماعة فى ظل افتراض الإجماع على الديمقراطية، إن التوجه العام للتعددية الفكرية والسياسية هو ترسيخ هذه الديمقراطية بما يرسخ آليات المجتمع المدنى والدولة الوطنية المراد تحديثها باتجاه التقدم والنهضة. بينما الذى حدث ويحدث أننا انتقلنا من نظام الحزب الواحد إلى النظام العشوائى، فالمناطق السكانية الموصوفة بالعشوائية ليست أكثر من رمز متواضع لنظام اجتماعى واقتصادى وثقافى كامل. فى ظل هذا النظام ليس هناك اختراق من أحد لأحد، وإنما هناك بنية

عشوائية لاتعرف الحدود بين الداخل والخارج ولا بين داخل وداخل أو بين خارج وخارج. ومن ثم فالجميع شركة قابضة على خناق المجتمع دون ضوابط أو قيود على حركة رأس المال الاقتصادي والثقافي والاجتماعي. ولأنه لا بد من حراسة الكعكة المتعددة مصادر التمويل -النفطى أساساً- كانت المليشيات الخاصة ظاهرة طبيعية أيا كانت اللافئات: فبدأ من حراسة الراقصة في «كابريه» إلى حراسة الباشا الجديد في شركة إلى حراسات التهريب والاختلاس والرشوة والمخدرات وتجارة السلاح وسرقة أموال البنوك وأراضى الدولة والإرهاب باسم الدين، هناك مليشيات تُسقط الحواجز بين الشرعية واللاشرعية، لأنك تستطيع زيارة السجون لتعرف أن هناك عنبراً للقضاة وآخر لمدرّاء المصارف وثالث لبعض العاملين في أجهزة الشرطة ورابع لبعض نواب مجلس الشعب وخامس لبعض رؤساء الأحياء أو المدن، وهكذا تستطيع أيضاً زيارة بعض عواصم العالم لتصافح «كبار القوم» من الذين هربوا بأموالهم أو الذين يهربون الأموال والسلاح والرجال إلى الداخل. ليست هناك دولة داخل الدولة -كما يطلق على جماعات الإرهاب- بل عدة دول داخل الدولة الواحدة. وهذا هو النظام العشوائي شركة واحدة من أطراف متعددة لكل منها مليشيا مالية وثقافية وعسكرية، فكان لا بد من أن يكون العنف هو الطابع السائد لمثل هذا المجتمع، مجتمع الجريمة الشاذة من قبل الإرهاب وبعده، مجتمع الإدمان، مجتمع الانفجار السكاني، مجتمع مادون مستوى الفقر.

ليس من اختراق متبادل، وإنما هي العشوائية الأقرب إلى الغاية. ولهذه العشوائية ثقافتها الملونة بمختلف الأزياء: بدءاً من النفط وانتهاءً بالاستراتيجيات الأجنبية. وهل هناك أكثر عشوائية من أنماط السلوك

وأساليب الحياة التي فرضت على المصريين خليطاً عشوائياً من منظومات القيم العثمانية والبدوية والأوروبية (فى الأزياء وطريقة السير فى الشوارع والأسلوب المعماري والطعام والموسيقى والغناء وإعلان التدين والحب والزواج والعلاقات الاجتماعية وعلاقات العمل.. الخ). هذه ثقافة الفعل التى تفتقر إلى تجانس الألوان وهارمونى الإيقاعات مهما تعددت. بل هى الفوضى المخيفة التى تشكل البنى الثقافية لمجتمع العنف، حتى لتصبح الثقافة فى أحد وجوها تشبه المليشيات العسكرية وصفقات السمسة.

وقد لعب النفط والاستراتيجيات الأجنبية بأنواعها الإقليمية والدولية دوراً نشيطاً فى إعادة تشكيل المجتمع المصرى وإعادة ترتيب أوراقه الثقافية حتى يتسق الدور مع إعادة رسم خريطة المنطقة فى سياق الصورة الجديدة المراد تثبيتها لخرائط العالم الموشك على الولادة بعد الانهيار السوفيتى وحرب الخليج والتفتت اليوغسلافى والصومالى واليمنى. حالة سيولة دموية عرقية وطائفية وجغرافية وأيديولوجية لم يسبق لها مثيل، كان لنا منها نصيب لأسباب تخصنا وأخرى تخص غيرنا. وهى متغيرات تجرف الثوابت أحياناً بدءاً من الأرض والإنسان وانتهاءً بالأفكار والقيم.

فى هذه المعمعة الرهيبة بدت الثوابت الوطنية وكأنها فى مهب الريح والعواصف التى تنذر بالخطر، وأضحت الهوية الوطنية ذاتها موضعاً للأخذ والرد والضغط على أوتار بالغة الحساسية. كان الظن كل الظن أن بعض الأفكار والقيم وبالرغم من كل الانتكاسات قد غدت من البديهيات كإقامة الدولة المدنية والمجتمع المدنى وحقوق المواطنة وحقوق الإنسان وبقية الحريات الديمقراطية. ولكنها فى السنوات الأخيرة لم تعد من المسلمات التى ينعقد

حولها الاجتماع أو يكتب بها العقد الاجتماعي.

كان لابد إذن من البحث عن الجذور وهو الموضوع الذي يتصدر هذا الكتاب، ففي هذا القسم الأول نستكشف البنية الأساسية للدولة والمجتمع الذي تعيش فيه منذ كان «فكرة» في خيال الطهطاوى و«مشروعاً» عند محمد على. ثم نتوقف في القسم الثانى عند ثلاثة خطابات يضررها وأحياناً يعلنها النظام العشوائى المستجد فى زمن السيولة الإقليمية والدولية، زمن النفط وملوك الطوائف. وفى القسم الثالث نتوجه ببعض الخطابات البديلة لبعض الرموز التى تخفى الوجه خلف أكثر الأقنعة لمعاناً.

وبالطبع فأصل الأصول هو الاقتصاد الذى يفرز الظاهرة وتقيضها، ولكن الخيوط التى تشبك وتشابك منها حبال المشقة لهذا الوطن أكثر تعقيداً وحرثاً وذكاء من أن تفسح مكاناً بارزاً للألوان الاقتصادية المغطاة فى مهارة فائقة بالألوان السياسية والثقافية والدينية الأكثر بريقاً.

ليكن واضحاً إذن أنه إذا كنا قد عنيينا بالدلالات الثقافية وأنساق القيم ومنظومات المعرفة، فإن ذلك كان وفاءً لمنهجنا الذى تخصصنا فيه دون إهدار لأية عناصر منهجية مغايرة يمكنها أن تضيف إلى رؤانا المزيد من الكشف.

غالى شكوى

القاهرة ١٩٩٤/٦/٢٦

القسم الأول

_____ الحفر عند الجذور

مقدمة

من الكلمات التي استهلكت لدرجة الابتذال في حياتنا الفكرية والإعلامية كلمة (أزمة) ، فلأننا نستعملها في غير مكانها أغلب الوقت كادت تفقد معناها الحقيقي وتكتسب بدلاً منه معاني سطحية خفيفة بعيدة عن الدقة. ولعل أقدح الأضرار الناتجة عن ضياع المعنى الأصلي والأصيل أنه حين يأتي الوقت الضروري لاستخدامها لانجدها ، أو أننا نفتقد الفروق الحاسمة بين الظاهرة التي تستحقها وبين بقية الظواهر التي لا تستحق.

لذلك لا بد من اكتشاف مقاييس دالة على معنى الكلمة قبل استخدامها. ومن بين هذه المقاييس شيوع أنصاط من التفكير أو أنواع من القيم يصعب ذيوها أو انتشارها بين مختلف القوى الاجتماعية في لحظة تاريخية معينة إلا إذا كانت هناك أزمة تستدعي الشمول بالرغم من تباين مظاهرها بين الأجيال والطبقات والاتجاهات.

ونحن نستطيع أن نتابع ثلاث أزمات كبرى في تاريخ مصر المعاصرة تبدأ أولها بمنتصف هذا القرن بين عشية الثورة الناصرية وغداتها ، حيث أفضت بوادر التغيير منذ نهاية الأربعينيات إلى حريق القاهرة ، حتى قامت ثورة يوليو بإسقاط النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي السابق وأحلت مكانه

نظاماً جديداً، تبلورت الأزمة حينذاك في «استقبال» النظام الجديد، وليس في نعى النظام القديم. وكان مصدر الأزمة هو التناقض بين الوسائل والغايات، فقد تبنت الثورة طموحات وأحلام سابقة عليها في النهضة بالبلاد من كبوتها. ولكن أداة التغيير، وهي النظام العسكري صادرت أحلاماً أخرى. وكان هذا التناقض أصل الأزمة التي استدعت إلى جانب ذبوع الفكر التبريري الدعائي ذبوعاً من نوع مختلف لبعض الفنون الأدبية كالرواية والقصة القصيرة وبعض الفنون الدرامية كالمسرح، تناولت من طرف خفي وأحياناً بالرموز المباشرة قضايا الحرية والقومية العربية وغيرهما من عناصر (الأزمة).

أما **الأزمة الثانية** فقد بدأت بهزيمة ١٩٦٧ وكانت إعلاناً مدوياً - بالرغم من الأسباب الخارجية - عن إخفاق النظام الشوري في معالجة الاشكاليات التي جاء لحلها. وبينما كانت الأزمة الأولى قد عثرت على فكرها في أدب توفيق الحكيم ونجيب محفوظ ويوسف ادريس وفتحى غانم ومسرح صلاح عبد الصبور والفريد فرج وسعد وهبه ومحمود دياب وميخائيل رومان وعلى سالم وعبد الرحمن الشرقاوي ورشاد رشدي على تناقض توجهاتهم، فإن الأزمة الثانية عثرت على فكرها في أدب جديد لجيل جديد هو ما كنا ندعوه في ذلك الوقت بجيل الستينيات. وهو الجيل الذي راح يبحث في الشعر والقصة والرواية عن رؤى جديدة وسط الظلام. ولكن هذا (البحث) الذي استحال حركة أدبية وفنية على مدى ربع قرن، أصبح يضم عدة أجيال بحيث أن حصاده المستمر لم يعد ينتسب إلى جيل بعينه ظهر بين أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات.

هذه الأجيال المتعاقبة مازالت (تبحث عن رؤى وسط الظلام)، ولذلك كان

التجديد فى أدواتها مستمرا إلى اليوم لايجمع بينها سوى عملية (البحث) ذاتها بالرغم من مواكبتها للأزمة الثالثة. وهى الأزمة التى انتقلت تدريجيا بهزيمة ١٩٦٧ إلى مشارف نظام جديد يكاد يكون نقيضاً للنظام الشورى السابق، وقد صاحبت هذا الانتقال حروب وطنية وأخرى إقليمية وازدهار للنفط العربى أفضى إلى هجرات جماعية إلى متابعه وعودة إلى الوطن ببعض ثرواته وأفكاره وقِيمه. صاحبت هذا الانتقال أيضاً متغيرات عالمية حثيثة وغلاية، بحيث أن الحصلة الختامية كانت مجتمعا جديداً يضبط إيقاعه نظام لا علاقة له بالنظام السابق كما أشرنا، ولا بالنظام السابق على الثورة أيضاً. قد تكون له بعض الملامح من هنا وهناك، ولكن بنيته الأساسية تشكل فى مجموعها تكويناً مغايراً لعصر السلطة السياسية والاجتماعية والاقتصادية قبل الثورة والعصر التالى لها على السواء.

ليست الأزمة الجديدة تجسيدا للتناقض بين الحلم والواقع كما كان الشأن فى الأزمة الأولى، وليس مصدرها التناقض بين الوسائل والغايات، كما كان الشأن فى الأزمة الثانية. وإنما مصدرها الرئيسى هو أن طوفان المتغيرات الوطنية والإقليمية والدولية، يطرح للمرة الأولى على الشعب المصرى نوعاً من الأسئلة لم يسبق له أن طرحها على نفسه من قبل، فحين حكمه الإغريق والرومان كانت (المصرية) هويته الوطنية لم يزلها استخدامهم للأحرف اليونانية فى كتابة لغته، ولا اعتناق روما للمسيحية فى العصر القبطى. ومنذ الفتح العربى الإسلامى، وهو يضيف إلى اللغة العربية والتراث الإسلامى دون أن يعنى ذلك انتقاصاً من هويته الوطنية. وقد فهم الدعوة القومية العربية على أنها محيط ثقافى حضارى، ولم يفهمها مطلقاً على أنها دعوة عرقية أو دينية.

فهو شعب لا يشعر بنقص في العروة أو الإسلام. لم يحدث قط أن أحس المصري بأزمة هوية. وإنما هو شعب أصيل بموقعه الجغرافي التاريخي وحضارته الممتدة، منفتح بالتفاعل الحر الخلاق على العالم من حوله.

ماهي الأزمة إذن؟

لعله من الأمانة أن ندرك أن هذه الأزمة لاتخصنا وحدنا ، فما جرى في العالم يشبه زلزالاً كبيراً تنوء بحمله الكرة الأرضية كلها . هناك حالة سيولة جغرافية وتاريخية وفكرية تجتاح عالمتنا الراهن بأعاصير اقتصادية وسياسية وعرقية وتكنولوجية عاتية. وأصبح العالم من جراً ، هذه الأعاصير قرية واحدة كبيرة حقاً ، ومجموعات متناثرة معزولة عن بعضها كالجزر المهجورة في الوقت نفسه. تناقض مروع بين عالمية العالم، وبين الجدران الشاهقة الملونة بالدم بين الدويلات العرقية والطائفية المفاجئة على خريطة الدنيا في وقت واحد. هذه السيولة الكونية تطرح سؤال الهوية على قطاعات واسعة من سكان العصر الجديد الذي يوشك بالمخاض الذي نشهده على ولادة عالم جديد كلياً ، تتغير فيه مفاهيم الوطنية والقومية والإنسانية تغيرات جذرية.

ونحن جزء من هذا العالم، ولكننا لسنا مجرد صدى للصوت الخارجى. وإنما نحن شركاء -بسلبياتنا وإيجابياتنا- في صنعه. وقد شهدت بلادنا طيلة الأعوام العشرين الأخيرة من المتغيرات الداخلية العميقة ما لايجوز أن ننسبه إلى العوامل الخارجية. وإنما كان التفاعل بين الداخل والخارج هو مصدر الأزمة الثالثة في حياة جيلنا.

وهي الأزمة التي تدفع البعض منا إلى الحفر عند الجذور ، فحين يصدر في

تزامن وثيق مجموعة من الأعمال تنبش الأعماق، ولا أقول الماضي، علينا أن نخترق الإطار الخارجى للتخصص ونبحث عن المشترك بينها بالرغم من أى اختلاف الساحة أو الأفق.

لنقرأ مثلاً أربعة مؤلفات صدرت هذا العام هي (مصر المدنية: فصول فى النشأة والتطور) ليونان لبيب رزق، و«الأزمة المصرية» لوحيد عبد المجيد، و«البحث عن منهج» لسيد الحراوى، و«أبناء رفاعة» لبهاء طاهر، نكتشف أن البحث عن الجذور هو المشترك بينهم جميعاً، وإن تعددت الساحات ووجهات النظر. سوف نكتشف أيضاً المدلول الأعمق أو الصحيح لكلمة (الأزمة) التى من فرط استهلاكها كادت أن تسوى بين (أزمة) الطماطم وأزمات التاريخ.

(١١)

يقال دائماً فى وصف المؤرخ الجيد أنه نموذج للحياد والموضوعية يعتمد على الوثيقة وحدها التى لاتقبل الشك. ثم يقال عن فيلسوف التاريخ أنه نموذج لمن يستخلص القوانين العامة للحركة التاريخية وقد يصل إلى آفاق نظرية لتفسير هذه الحركة تقدماً أو تكوئاً. ولكن أحداً لم يكلمنا بوضوح عمن يؤرخ أو يتفلسف، ويشترك فى الوقت نفسه مع الواقع من خندق محدد. ومن هذا الخندق يقاتل بأدوات بعيدة ربما عن الجفاف الأكاديمى، قريبة غاية القرب من العلم. عنيت بذلك أن هذا المؤرخ يضع فى اعتباره أولاً أن الجمهور المخاطب هو عامة الناس من المهمومين بالشأن العام، وليس خاصة المتخصصين فى علم التاريخ، دون أية تضحية بقواعد العلم وحقائقه التى توصل إليها العلماء.

هذا النوع الذى يجمع بين صفات المؤرخ الجيد وفلسفة التاريخ والجمهور الواسع للخطاب، هو «المفكر» الذى يخرج من أسوار الجامعة لملاقاة الناس أينما كانوا، هو المفكر القادم من مختلف أقسام التخصص فى العلوم الإنسانية أو الطبيعية إلى هموم الشارع العريض.

وقد عرفت مصر دائماً هذا النوع النادر من العلماء - المفكرين. وفى التاريخ كان المفكر الراحل محمد أنيس من أبرز العلامات فى الطريق من الجامعة إلى القارئ العادى. وغالباً ما يكون الهم الوطنى إلى جانب الموهبة هو الحافز الأول إلى سلوك هذا الطريق، وغالباً ما تكون الصحافة هى المنبر الأول فى هذا الطريق.

من هنا تابعت دائماً خطوات يونان لبيب رزق فى هذا الطريق الحافل بالصعاب. سواء صعوبة الالتحام بالهم العام نفسه أو صعوبة التوفيق بين العلم ووجهة النظر والجمهور الواسع للخطاب.

وأعتقد أن كتابه (مصر المدنية: فصول فى النشأة والتطور) من أهم الاختبارات التى اجتازها فى هذا السياق. إنه يدرك بعمق (الأزمة) التى يمر بها الوطن، فهى ليست كما تبدو فوق السطح مجرد أزمة اجتماعية أو أزمة مجموعات سياسية مسلحة تعمل لفرض سلطتها بالإرهاب. وإنما هى أزمة أكثر شمولاً ساعد على بروزها حالة «السيولة» التى يمر بها العالم، ولكنها أولاً حالة انفجار كتلة هائلة من التراكمات وقد تهيأ لها المناخ المناسب لطرح الأسئلة المحورية الثلاثة: الهوية، الوطن، الدولة القومية.

وبالرغم من أن هناك خطأً طويلاً فى الكتاب ينتظم تطور هذه المعانى وظلالها، إلا أن يونان لبيب رزق لم يشأ لكتابته أن يكون مدرسياً يحكى ما

وقع، ولكنه شاء لهذا الخط الطولى أن يخترق مجموعة التراكمات والاشكاليات التي صادفت المصريين في بناء هويتهم ووطنهم ودولتهم القومية.

ينطلق الكاتب في أطروحته مما أسماه بدائرة المغالطات، والمقصود بها دائرة الاختلاط بين المعاني والدلالات كالقول بفتنة طائفية ليس لها وجود لأن مجتمع الطوائف أو دولة الطوائف لم يعد لها وجود، فالطائفية الاقتصادية اختفت باختفاء الحرف التي كونتها وباختفاء الاقطاعات الزراعية والهياكل الاقتصادية التي أدت إليها. والطائفية العرقية انتهت بانصهار المغاربة والشوام وغيرهم في الشخصية المصرية. والطائفية الدينية انتهت بزوال حارات النصارى واليهود وباندماج المصالح والغايات. ولذلك يرى المؤلف أن استخدام مصطلح (فتنة طائفية) لايجوز سريانه على أحداث عابرة. كذلك على العكس أن تحريم مصطلح (العلمانية) غير جائز أيضاً لأنه لايرادف الكفر أو الإلحاد، حتى إذا كان التعبير مستورداً من أوروبا، فهناك من أوجه التشابه بين العصور المظلمة في أوروبا والعصور المظلمة في بلادنا ما يبرر استخدام المصطلح بمعناه ضد الدولة الدينية ومبناه كإعمال للعقل. وليست العلمانية من الشواذ، فنحن نستخدم العديد من المصطلحات المعربة في حياتنا اليومية والمأخوذة أصلاً عن الغرب.

ولكن يونان لببيب رزق في هذا المدخل الذي يناقش المعنى الاصطلاحي أو دلالة الالفاظ يبتعد كثيراً عن مناقشة المناخ العام الذي أفضى إلى استحداث استخدام (الفتنة الطائفية) وتحريم استخدام (العلمانية). هذا المناخ الذي تأتى بقية فصول كتابه المهم للرد عليه بتنشيط ذاكرة الأمة. أن العقدين

الأخيرين اللذين يشهدان (أزمة) حقيقية في مفاهيم الهوية والوطن والدولة القومية كانا يحتاجان من الفصل الأول في هذا الكتاب أن يتحول إلى كتاب من مدخل إلى كتاب كامل يعايش الأزمة عن قرب ومن أسفل، حتى يصيح الكتاب الجديد (مصر المدنية) مبرراً وفاعلاً ومؤثراً باعتبارها لا تشكل بديلاً نظرياً لمصر الأخرى التي كانت في العصور المظلمة، وإنما باعتباره أساساً واقعياً وتأسيساً تاريخياً نافذ المفعول للخروج من ظلام التخلف إلى أنوار التقدم.

على أية حال، وإذا كنا ننتظر المقدمة الضرورية التي تشرح وتشرح مقومات الأزمة الراهنة، فإن تأسيس الدولة القومية كسب لاغش فيه لذاكرة الأمة في مقاومتها لعوامل الضعف الذي يستحضر خيالاً ذهبياً عن عصور الصدا. وكان من الطبيعي أن يبدأ المؤرخ - المفكر هذا التأسيس بحادثين كبيرين في تاريخ مصر الحديث هما الحملة الفرنسية من جانب، وولاية محمد علي باشا من جانب آخر. وهي إشكالية لاتزال موضع أخذ ورد بين المؤرخين وعلماء السياسة بما يكتشف كل فترة من وثائق وما يستجد من مناهج ورؤى. ولكن يونان لييب رزق يميل إلى تبني الجوانب الإيجابية لحملة نابليون القادم من ثورة ذات مبادئ عقلانية تعادى المؤسسة الكهنوتية والاقطاعية المتخلفة وتستنير بمحاولة إقامة «عالم جديد» من الحرية والاخاء والمساواة، فضلاً عن التقدم العلمي والتكنولوجي الذي صاحبها بثورة في الإدارة والتنظيم. وقد توقف الكاتب عند خطاب نابليون الذي لم يتوقف عند التحديث فحسب، بل أراد أن يوظف فكرة (الوطن) لما لمصر من حضارة عريقة. ولكن المصريين كانوا مازالوا أسرى المفاهيم العثمانية لفكرة الوطن الديني.

كانت هناك بالرغم من أى اختلاف حول تقييم الدور الذى قامت به الحملة الفرنسية ضد المماليك نتائج على الأرض: كالمحاولة الأولى لإقامة حكومة مركزية، فبالرغم من أنه كانت لمصر كولاية عثمانية وضعية خاصة إلا أن علاقة الباب العالي بها لم تساعد فى أى وقت على إقامة حكومة مركزية ترتبط بها الأطراف وتقوض مجتمع الطوائف. وإنما كانت اللامركزية التى تعترض تكوين مصر الطبيعي أشبه بالخيوط المباشرة التى تربط المصالح والجغرافيا والسياسة بمركز الامبراطورية فى استنبول دون المرور بالقاهرة التى كانت هى ذاتها ممزقة الأوصال.

اذن لم تكن مبادرة الحملة الفرنسية إلى مركز مصر إلّا مدخلاً إلى أطروحة المؤلف التى يفصلها فى بقية الكتاب بصفتها قيمة معيارية يقاس عليها التقدم والتخلف والمصلحة العامة لشعب مصر، والطبيعة المصرية ذاتها حيث كان نهر النيل دائماً قبل عبث الغزاة يفرض بنظام الرى هذه المركزية التى يشع منها التمدن على أحد الوجوه والقهر غالباً على الوجه الآخر. وليس المقصود بالقهر مانفهمه من الاستبداد الفردى، بل إحكام القبضة من أجل المساواة.

ومن هذه النقطة لن يجد محمد على باشا محامياً بارعاً كالدكتور يونان لببيب رزق الذى فسر أعمال الباشا فى ضوء هذه الفكرة المحورية. وباستمرار كانت فى سيرة محمد على واقعتان موضع خلاف فى التقييم: مذبحة القلعة ونفى عمر مكرم. وبينما يمكن الاتفاق على أن مذبحة المماليك كانت جراحة سياسة تستهدف تقليص دورهم السياسى، فإن نفى عمر مكرم لم يستهدف تقليص دور المؤسسة الدينية، بل إن هذه المؤسسة التى قادت الحركة الشعبية حينذاك هى التى منحت الشرعية لمحمد على فى مقاومة جسورة للاستانه. ومن

ثم فقد كانت اشكالية عمر مكرم الذى لم يكن قط من رجال الأزهر، هي إشكالية المثقف والسلطان. إن نقيب الأشراف لم يكن منصباً دينياً. ولم يكن عمر مكرم مجرد نقيباً للأشراف، بل قائداً لحركة شعبية أوصلت محمد على إلى الأريكة المصرية. ومن ثم فالتناقض بينه وبين محمد على مصدره الحقيقي أن الباشا وقد انتصر بالمصريين لم يف بتعهداته لهم.

لا يوافق يونان ليب رزق على هذا التفسير، لأنه ارتبط منذ البداية بمعيار وحيد هو الدولة المركزية التى لا ترتفع فى مواجهتها قامة أخرى حتى ولو كانت إحدى القيادات الشعبية البارزة. ولا سبيل لإنكار أن علماء الدين قد تباينت مواقفهم من محمد على، ولكنهم فى النهاية وقفوا إلى جانبه لحظة الانتقال بالسلطة، ثم استطاع إغواء بعضهم وإرهاب البعض الآخر، كما حدث من جانب بقية السلاطين فيما بعد ولم يكن كل سلطان منهم دائماً على صواب أو متآمراً لخطف السلطة أو العمل على تغذيتها. فى بقية حلقات مصر الحديثة لم يكن هناك خلاف على مركزية الحكم ولكن الخلاف كان دوماً حول نظام الحكم.

وهكذا فإن على بك الكبير الذى سبق محمد على والحملة الفرنسية على السواء فى محاولة مركزة الحكم وتحديثه كان يستحق عناية أكبر لأن الحملة وإن تشبعت بأنوار الثورة الفرنسية إلا أنها لم تأت إلى مصر رسولاً للشمس أو عشقاً لسواد عيون المصريين. وإنما أقبلت ضمن مشروع امبراطورى له كل أهداف القوى العظمى. وقد كان على بك الكبير ريادة مبكرة وبداية مباشرة لهضبة لاغشٍ فيها، وربما كانت الحملة الفرنسية من هذه الزاوية إجهاداً لمشروع وطنى مصرى. وربما كان محمد على من هذه الزاوية أيضاً امتداداً مؤجلاً للمشروع نفسه.

لم تكن الجراحة الاستراتيجية التي أجراها محمد على باشا على أبواب قلعة صلاح الدين في بداية العقد الثاني من القرن الماضي صراعاً على السلطة، فقد كان هذا الصراع محسوماً قبل ست سنوات. ولكن هذه الجراحة كانت نقطة الانطلاق إلى «المركزية» التي يراها يونان لبيب رزق عن حق حجر الزاوية في بناء الدولة المدنية. وهي المركزية التي استدعت إلغاء نظام الالتزام والاتصال الدوري المباشر بين الأستانة والأطراف. ولكنها لم تكن لتستدعي مطلقاً إبعاد عمر مكرم.

واقع الأمر أن محمد على استقل بمصر ولم يستقل لمصر، فلم يكن يخطر بباله أن يشترك المصريون في السلطة. وهذه حقيقة الخلاف بينه وبين عمر مكرم، إذ لم يف بتعهداته التي أخذها أمام الرموز التي منحتة الشرعية في مواجهة خورشيد باشا. واقع الأمر أيضاً أن محمد على العثماني الأصل والفصل لم يكن في مشروعه عثمانلياً، فقد أدرك في وقت مبكر أن دولة الخلافة قد أمست (رجل أوروبا المريض). ومن ثم اهتمدى بفطرة إلى الحلم الامبراطوري البديل. ومن ثم لم تكن فتوحاته فتوحات مصرية وإن تمت باسم مصر. كان قد أدرك بالفطرة العبقريّة أن مصر هي المركز فاستعاد مركزيتها من برائث اللامركزية العثمانلية-المملوكية. وفي الطريق إلى الحلم الامبراطوري أدرك محمد على أن (تجيش الفلاحين) هو القاعدة القادرة على إنجاز الفتوحات دون القدرة على تمصير الحلم. ولكن مركزة الحلم من القمة والقاعدة العسكرية من أسفل هيأت الدولة المدنية في مصر للوجود. وهذا هو لب لباب النتيجة التي يريد أن ينتهي إليها يونان لبيب رزق مهما كان الاختلاف بين

الرسائل والغايات. ومن هذه الزاوية، فإن محمد علي دون شك هو المؤسس الأول لهذه الدولة. ولكن (كعب أخيل) في بناء هذه الدولة هو الحلم الامبراطوري نفسه، فقد كان هذا الحلم هو الشجرة التي نمت منها في خاتمة المطاف انكسارات هذه الدولة حتى تراكمت، وأدت إلى سقوط النهضة مرات مشهودة في أعقاب اتفاقية ١٨٤٠-١٨٤١ خلال حكم عباس الأول وحكم توفيق وحكم فؤاد وفاروق إلى هزيمة ١٩٦٧.

هذا التراكم لمراسل السقوط هو الذي أفنى فيما بعد إلى الفجوة المظلمة التي تفصلنا عن النهضة، والتي يأتي كتاب يونان لبيب رزق للمشاركة في كشفها ومقاومتها بالحفر عند الجذور. وهي الفجوة التي أشار إليها في (دائرة المغالطات) وقلت انها تحتاج إلى كتاب كامل.

ولكن الحفر عند الجذور في كتاب (مصر المدنية) اعتمد على الانتقاء من مسيرة النهضة علاماتها الايجابية وتحاشى الحفر حول الفجوات المظلمة السابقة على مدى القرن ونصف القرن. بينما هذه الفجوات التي تشكل جوهر المقدمات إلى ما نعيشه الآن من تحديات. فليست ظواهر مقاومة الدولة المدنية قادمة من فراغ أو ذات جذور سطحية تضرب في الأرض القريبة وحدها- أرض اقتصادية أو اجتماعية راهنة- وإنما هذه ليست أكثر من قشرة أرضية رقيقة وخفيفة تنلونها طبقات أكثر سمكا من الجيولوجيا الحضارية.

ولاريف في أن ثالث الدولة العلوية الذي ركز محمد علي عليه هو المركزية والمؤسسة العسكرية، ثم التعليم. وكما أشار يونان لبيب رزق مراراً، فإن أضلاع المثلث مرتبطة ببعضها البعض ارتباطاً وظيفياً عضوياً فلم يكن من الممكن للمركزية أن تثبت من دون جيش قوى، ولم يكن لهذا الجيش أن يقوى

بغير التعليم. ليس التعليم العسكرى المهنى وحده، بل التعليم العام والتعليم الخاص. وكان لابد للمركزية على هذا النحو أن تشر (ثورة إدارية) تؤدى فى المدى الطويل إلى المشاركة الشعبية المنظمة التى تفضى بالضرورة إلى سؤال الهوية. وكان لابد للمؤسسة العسكرية أن تتطور تدريجياً فيصل الضباط المصريون إلى سلطة الجيش، وينشق عن ذلك سؤال الوطن. وكان لابد للمؤسسة التعليمية أن تتكامل حتى تصل بنا إلى سؤال الحضارة. وليست الدولة المدنية فى النهاية إلا حصيلة هذه الاسئلة واجتهادات الجواب عليها. وإذا كانت المركزية المصرية لقيت جواباً حاسماً بالإيجاب كما يجب أن نتصور من خريطة (مصر المدنية) الحديثة، بالرغم من (جمهورية حوار) إن جاز التعبير فى الجنوب، وجمهورية (زفتى) إن جاز التعبير أيضاً فى الشمال، فإن الهوية الوطنية المصرية هى الضلع المستقر فى صدر الشعب المصرى كما أوضح يونان لبيب رزق. وإذا كانت المؤسسة العسكرية قد أعلنت تمصيرها النهائى فى الثورة العربية بالرغم من هزيمة سلطتها تحت سنابك الخيول الأجنبية، فقد نجحت هذه المؤسسة فى تمصير السلطة الوطنية عام ١٩٥٢، ومن ثم كان الجواب بالإيجاب على سؤال (الوطن) المصرى. ووجدت الاشكالية التاريخية بين الحلم الامبراطورى لمحمد على والوطنية المصرية فى ثورة ١٩١٩ بقيادة سعد زغلول عبر الارتباط الوثيق بين الوطنية المصرية والقومية العربية. وإذا كانت الثورة التعليمية التى قام بها محمد على ومن تلاه كإسماعيل وعلى مبارك، ومحمد عبده وسعد زغلول وطه حسين وجمال عبد الناصر قد تركت لنا ميراثاً مزدهجاً من التعليم الدينى والتعليم المدنى فقد كان ذلك ذروة ما يمكن أن تصل إليه معادلة النهضة التى أسسها محمد على

ورفاعة الطهطاوى فى الرد على سؤال الحضارة بالجواب التوفيقى بين التراث والعصر. ولكن دون أن تكون هناك (سلطة دينية) كان أول من نفاها عن الإسلام الإمام محمد عبده. ولم يكن هذا انتصاراً لمحمد على حين نفى عمر مكرم الذى لم يكن هو والعلماء والمشايخ ممثلين لهذه السلطة. وإنما كانوا بالآخرى ممثلين للحركة الشعبية المصرية التى لم تر تناقضاً بين تدنيها واستقلال مصر. ولم يكن الأزهر إلا بيئة ثقافية وطنية شعبية خرجت منها قيادات العمل الوطنى والتحديث، فأكثر الذين سافروا فى بعثات محمد على لتعلم وتعليم الطب والقانون والعسكرية والجغرافيا والتاريخ كانوا من الأزهرين الذين عادوا وشاركوا فى تأسيس قلاع الدولة المدنية. ولم يتسرب إليهم الوهم بأنهم بناة (مؤسسة دينية) تراحم السلطة المدنية. بل كان الأزهر البيئة التى خرج منها كبار المجددين من أمثال طه حسين وعلى عبد الرازق، بالرغم من أية معارك فكرية وسياسية خاضها الرجلان وأمثالهما.. كان العرش تارة وسلطة الاحتلال تارة أخرى من ورائها، إضافة إلى التخلف الاجتماعى الثقيل الوطأة الذى يجد فى الأمية بأنواعها مناخه الأمثل ضد التجديد وحماية الدولة المدنية. ولكن الحصاد كان واضحاً. وهو انتصار هذه الدولة التى تلقى هجوماً هذه الأيام.

ومن هنا فكتاب (مصر المدنية) يشهد ذاكرة الأمة بالحفر عند الجذور لمقاومة هذا الهجوم دفاعاً عن الهوية والوطن والحضارة.

(٣)

«إن قيام الدولة المصرية الحديثة قبل أقل من قرنين من الزمان قد أنقذ هذا الوطن من الهلاك الفعلى والاندثار (...) إن المشقفين قد لعبوا أهم

الأدوار في إحداث التغيير الفكري الذي قاد مصر خطوة خطوة رغم الهزائم والانتكسارات لتصبح في كل مرحلة أفضل مما كانت عليه من قبل».

بالرغم من أن هذه الكلمات تأتي في الصفحة الأولى من كتاب بها طاهر (أبناء رفاعه) إلا أنها تصلح في الوقت نفسه لأن تكون خاتمة هذا الكتاب، إذ هي تبدو كفرض نظري في البداية، يقدم الكاتب براهينه في عدة فصول، ثم ينتهي الكتاب إلى صحة الفرض.

وبها طاهر لا يذخر جهداً في إثبات شواهد من التاريخ على أن (الاندثار) الفعلي وليس المجازي، كاد أن يصيب مصر والمصريين بعد قرون من هيمنة الخلافة العثمانية على مقادير البلاد والعباد، سواء بالمنظومة الفكرية التي فرضت علينا التخلف أو بالقمع الوحشي الذي يصل إلى حدّ الإعدام اليومي لأقل هفوة أو النزح الدائم لخيرات أرض الكنانة أو الأويشة والمجاعات الدورية. لهذه الأسباب وغيرها كادت مصر أن تندثر اندثاراً مادياً في الظلال الوارفة للسلطنة العثمانية باسم الدين.

ومن هنا كان الشروع في تأسيس الدولة المصرية الحديثة بكل المعايير انجازاً تاريخياً إلى الأمام، بانقاذ هذا البلد العظيم من الضياع مكاناً وإنساناً.

ولا يستشهد بها طاهر بالمؤرخين العظام القدامى فحسب، بل هو يتجه إلى أحد أكبر العقول المعاصرة، جمال حمدان لينجده يستخلص النتيجة ذاتها حين قال «أن الوجود التركي يعد نوعاً خاصاً -ومحيراً ربما- من الاستعمار هو الاستعمار الديني. ولولا القناع الديني لعدّ مماثلاً للغزو المغولي الوثني الذي سبقه ول ووجه على هذا الأساس بكل تأكيد. وكل مظاهر الاستعمار الاستغلالي

الابتزازى لانتقص العثمانية، فقد كانت تركيا هي المتروبول (الوطن الأصل) وبقية الولايات والولايات مستعمرات تابعة تعتصر كل مواردها وخيراتهما بلا مواربة لتحشد حشداً في المتروبول. بل لقد قيل أن الأتراك طبقوا في حكمهم السياسى طريقتهن الاستيسية (أى طريقة سكان المراعى) فى معاملة الحيوان فهم ما انتقلوا من رعى قطعان الحيوان إلا إلى رعى قطعان الإنسان. وكما يفصل الراعى بين أنواع القطعان فصل الأتراك بين الأمم والأجناس المختلفة عملاً بمبدأ: فرق تسد، وكما يسوس الراعى قطيعه بالكلاب كانت الانكشارية كلاب صيد الدولة العثمانية، وكما يحلب الراعى ماشيته كانت الامبراطورية بكرة كبرى عند الأتراك للحلب فقط » (عن كتاب استراتيجية الاستعمار والتحرير).

ولكن أخطر ما فى الأمر هو المنظومة الفكرية التى استقرت فى نفوس المصريين فى ظل القهر المتوحش والتخلف المروع باسم الدين، حتى أنهم بفعل الغيبوبة المزوجة توهموا أن مايجرى لهم هو من طبائع الأمور (الدينية). يستخلص بها طاهر من هذه الحقيقة كيف أن تفسير هذه المنظومة (الثقافية) كان الدور التاريخى الكبير على كاهل المشققين إذا شاءوا إنقاذ بلادهم من براثن الاندثار. لذلك كان الانجاز الأهم لأهل السياسة (محمد على، إسماعيل.. الخ) هو التعليم، أى تخريج المثقفين القادرين على القيام بعملية الانقاذ... فبعد أربعين عاماً على انتشار المدارس وعودة البعثات من الخارج، كان الخديو توفيق يقول «لقد ورثت أنا ملك هذه البلاد عن آبائى وأجدادى وما أنتم إلا عبيد إحساناتنا» فلا يتردد ضابط مصرى فلاح من أن يرد عليه (والله الذى لا إله إلا هو، لقد خلقنا الله احراراً ولم يخلقنا تراثاً وعقاراً، والله أننا لن

نورث ولن نستعيد بعد اليوم». كان هذا الضابط الفلاح المصرى هو أحمد عرابى العظيم.

لم يظهر عرابى ورفاقه والشعب كله من ورائه، هكذا فجأة، وإنما كان ثمرة كفاحات مستميتة وطموحات لبعض الحكام الأقذاذ وبعض المحكومين من أصحاب العقول الموهوبة الشاقبة. وبهاء طاهر يدري أن محمد على وخلفاءه حكموا مصر حكماً (عثمانياً) فى العديد من مظاهر الحكم العثمانى. ويدرى أيضاً أن حاكماً كعباس الأول أو توفيق أو فؤاد قد انتكسوا بمسيرة النهضة. ولكنه يدري أيضاً أن طموحات محمد على وبصيرته النافذة، وطموحات إسماعيل، هى التى أفرزت مقومات الدولة المصرية الحديثة، وكانت الثقافة أو التعليم من بُنى المقومات الأساسية لهذه الدولة. وهكذا ارتبطت الظاهرة ونقيضها فى تشابك معقد بين التخلف والتقدم وبين الجهل والمعرفة وبين الأوتوقراطية والحرية.

ومن ثم إذا كان محمد على وخلفاؤه قد حكموا مصر حكماً أوتوقراطياً فى الأساس فإن طموحاته فى الحلم الامبراطورى الذى تستقل فيه مصر كأداة مركزية للاستقلال عن الاستانة والتوسع فى المحيط الشرقى، هو ذاته الحلم الذى تطلب التحديث والتعليم، وقاد بالضرورة إلى تفسير تدريجى فى المنظومة الثقافية السائدة. أى أن ما قام به محمد على وإسماعيل، بالرغم من الأوتوقراطية، هو الذى أفضى فى خاتمة المطاف لأن يواجه أحمد عرابى الخديو توفيق فى (ثورة) كاملة الأوصاف تعارض المنظومة الفكرية التى ورثها الخديو عن أجداده.

وهى الثورة التى ضمت قبل وقوعها بنصف قرن رائد النهضة الأكبر رفاعة

الظهطاوى ثم الخبير المحنك على مبارك، إضافة إلى البارودى ومحمد عبده وعبد الله فكرى وعبد الله النديم وقاسم أمين والسلالة الذهبية للعقل المصرى فيما تلا من أزمان.

وبالرغم من أن بها طاهر يطرح هذه الأسماء اللاحقة فى سياقها التاريخى الصحيح، ويربط بينها وبين أطروحة (الحرية) من جهة و(الوطن) من جهة أخرى، إلا أنه لابد من التركيز على أن هذه الكوكبة من المثقفين الأحرار قد بلورت أساساً مفهوم (الثقافة الوطنية) فى صميم النشأة الأولى للثقافة المصرية الحديثة على مدى قرن كامل.

إن السياق الصحيح الذى أوضحه بها طاهر بأبلغ بيان هو الولادة العسيرة لمفهوم المواطنة، بمعنى أن هناك وطناً واقعياً ملموساً لمواطنين يجمعهم التاريخ والجغرافيا والثقافة المشتركة، يتساوون فى الحقوق أمام القانون، والنقطة الثانية هى أن هذا الوطن يتحقق فى الحرية على اختلاف مستوياتها وبنياتها بدءاً من حرية الوطن نفسه إلى حريات المواطنين جميعاً. وأخيراً فإن الخصوصية هى قيادة الثقافة والمثقفين لهذا التغيير من المنظومة القيمية العثمانية إلى المنظومة القيمية الحديثة. هذا هو السياق الصحيح لنشأة وتطور الثقافة الوطنية باشكالياتها على مدى القرن الأول من النهضة بين ولاية محمد على (١٨٠٥) إلى بداية القرن العشرين. وهى النشأة التى قالت فى سيرة الظهطاوى كما فى سيرة الثورة العربية بتعدد اتجاهات الفكر المصرى وتنوع وظائفه التى تتكامل فى النهضة بالبلاد أو ما يدعوه بها طاهر (بانقازها). قالت أيضاً أن المثقفين المصريين أنماطاً مختلفة من حيث المواقع الفعلية لمشروع النهضة (وليس التنوير كما يشاع خطأ). وقالت كذلك

أن (نهضتنا) ليست نسخة أو مسخاً من أية نهضة أخرى لشعب آخر. وقالت أخيراً أن هناك التباساً مزدوجاً في مفهوم الأصالة والمعاصرة، وأن هناك التباساً آخر بين المثقف والسلطة. وأن هذه الاشكاليات كلها، الوافدة من نشأة الثقافة الوطنية صاحبت تطورها إلى اليوم. لذلك يحفر بها طاهر عند الجذور حول هذه الاشكاليات في بقية فصول (أبناء رفاعة).

(٤)

لا يقول بها طاهر صراحة أنه على طول الكتاب وعرضه يعالج مفهوم (الثقافة الوطنية). ويبدو عنوان (أبناء رفاعة) خادعاً للوهلة الأولى، لأنه بالفعل يضم فصلاً مستقلة عن طه حسين ويحيى حقي ويوسف إدريس وتوفيق الحكيم. ولأن العنوان الجانبي يقول (الثقافة والحرية). واقع الأمر أن هذه العناوين صحيحة، ولكن النص يحمل في طياته ما هو أعمق، بالرغم من تفرق فقراته بين زمان ومكان الكتابة.

ولكن المضمّن في كتاب بها طاهر تعلق قيمته على المعلن وهو أن لرفاعة الطهطاوي أبناء وأحفاد فهو خيط مستمر لا ينقطع. وهو أيضاً أن الحرية كانت ولا تزال رسالة الثقافة والمثقفين منذ عصر النهضة. هذا هو المعلن والصحيح أيضاً. ولكن المضمّن هو اكتشاف لا يقصد إليه الكاتب قصداً لأنه في بنيتة الفكرية من المسلمات، ولكن غير أن القارئ الخفي داخل النص يتلمس جذوره خلال عملية الحفر. هذا الاكتشاف هو مفهوم الثقافة الوطنية.

بين البحث عن (الوطن) من جهة وحق المواطنة من جهة أخرى، كان بها طاهر يزيل بدقة أكوام الرماد العثماني التي حالت زمناً طويلاً دون الامساك بزمنا الوطن الحى الملموس الفارق حتى العنق في مفاهيم دولة الخلافة

والامبراطورية باسم الولاية، وطيلة هذا الزمن اندثرت حقوق المواطنة لدرجة التلاشي باسم الدولة الدينية. لهذا السبب ربط بها بين الثقافة التي تضيئ في الوعي العام معنى الوطن وبين الحرية التي تستعيد للمواطنين على اختلاف أديانهم وطبقاتهم الاجتماعية حقوق المواطنة. ولكن المسكوت عنه في ذلك كله هو أن نشأة الثقافة الوطنية التي تتناقض منظومتها مع المنظومة الفكرية والقيمية العثمانية قد ارتبطت أصلاً بالحاجات الفعلية لمجموع المواطنين. ولم ترتبط بآليات رد الفعل النظري على مفهوم الأممية أو على مفهوم الآخر الغريب الأجنبي، إنها احتياجات الواقع الملحة التي أوجزها المؤلف في عبارة الانتقاذ من الهلاك. كانت مصر على وشك الموت الفعلي، وبحاجة لما ينتشلها من الغرق في الجوع والجهل والفقر والتخلف والظلم إلى شاطئ الحياة الانسانية اللاتفة بأصحاب حضارة عريقة. هذا الاحتياج الذي يرادف الحياة بدلاً من الموت، هو الأب الشرعي للثقافة الوطنية ومنظوماتها الفكرية والقيمية الجديدة. ولم يكن ميلاد هذه الثقافة إذن نخبويًا وإن حملت النخبة شعلتها، ولم تكن هذه الثقافة في مواجهة الدين بل كان علماء الدين من بين قادتها، ولم تكن هذه الثقافة في مواجهة الغرب وإن شارك أصحابها من محمد عبده إلى قاسم أمين إلى طه حسين في منازلة البعض من أهل الغرب. لم تكن هذه الثقافة مجرد نقل واقتباس وترجمة عن أوروبا وإن نقل رواها واقتبسوا وترجموا. لم تكن هذه الثقافة أولاً وأخيراً (رد فعل) بالسلب أو الإيجاب، ولا مجرد صدى للصوت أو صورة من أصل. بل كانت ابداعاً وطنياً خالصاً مصدره تلبية الحاجات الفعلية في اتجاه الانتقاذ من الاندثار الجماعي للوطن لذلك خلت ثقافتنا الوطنية في نشأتها الأولى ومسيرتها النهضوية من التعصب

العرقى أو الطائفى أو الطبقي أو حتى الوطنى. نشأت الاجتهادات فى مهدها متنوعة الاتجاهات والتخصصات (الطهطاوى من رحلة الشهيرة إلى التأليف والترجمة والتعليم، على مبارك والتعليم، محمد عبده والاصلاح الدينى، قاسم أمين وحرية المرأة، البارودى والشعر، التديم والصحافة... الخ) ونشأت هذه الاجتهادات والتنوعات من جنسيات وافدة من المشرق والمغرب ك (شيلى شمبل وفرح انطون وجورجى زيدان، وكان قاسم أمين من أب كردى بالإضافة إلى رواد المسرح والسينما والصحافة من السوريين واللبنانيين) وقد كانت الخصوصية المصرية هى التى جذبت هؤلاء وأولئك من ديارهم بالرغم من أن مصر كانت لاتزال ولاية عثمانية فى القرن الماضى. ولابد أن صفات أساسية هى التى فرقّت بين بلادهم ومصر حتى أنهم فضلوها وطناً ثانياً وأخيراً. هذه الصفات هى ذاتها صفات الثقافة الوطنية المصرية، فإذا كان ينبوعها واحداً هو الاحتياجات الفعلية للشعب والوطن فإنها متعددة الروافد التى أغنت الأجوبة على الأسئلة المطروحة.

لم تتخل هذه الثقافة الوطنية عن إسلامها الحضارى فى أى وقت كما يبرهن بها طاهر فى مواضع عديدة من كتابه، بكل ما تعنيه الحضارة الإسلامية من اختلاف جوهري مع الإسلام العثماني. وبالرغم من أن فكرة (الوطن) قد ولدت تحديداً فى الجغرافيا والتاريخ، فإن البعد العربى كان حاضراً فى صميم الثقافة الوطنية ولا يزال. كذلك كان البعد الانسانى العالمى المختزل عمداً لدى البعض فى مصطلح الحضارة الغربية. ولكن هذا البعد هو ثمرة تفاعل وحركة حرة تنطلق أساساً من مصلحة الوطن واحتياجات أهله الفعلية، وليس كما يشاع غزواً ثقافياً ليوصف رواد النهضة بالعمالة الحضارية

للغرب. ومن هنا لم تكن السلفية المصرية فى فجر النهضة رؤية ما ضوية بل
عنصرأ من عناصر النسيج الوطنى، كما لم يكن ما يسمى بالتغريب استنساخأ
لصورة الغرب، بل استئنافأ للتواصل الحضارى مع العالم.
وقد اتخذ بها طاهر من طه حسين نموذجأ فذاً للمثقف الوطنى الذى
حاصرته السلفية فى مراحلها المشوهة إبان عهود الانكسار، وقدمته إلى الناس
باعتباره عدواً لحضارة الإسلام عميلاً لحضارة الغرب مناهضاً للفكرة العربية.
وبالرغم من أن الكاتب قد حدد موضوعه عن طه حسين والغرب. إلا أنه أحاط
به من زوايا الوجه الرئيسى لطله حسين وملامحه البارزة كافة. ونحن ندرك على
الفور أن صاحب الاسلاميات البارزة فى تاريخنا الثقافى ينتمى الى الحضارة
الإسلامية انتماءً عضويأ لليس فيه، وأن صاحب الأمجاد النقدية فى الأدب
العربى من المتنبى إلى أبى العلاء ينتمى إلى الثقافة العربية انتماءً عضويأ
لاغش فيه، وأن مترجم اليونانيات العظيم ينتمى إلى الحضارة الإنسانية
انتماءً لاريب فيه، وأن صاحب (مستقبل الثقافة فى مصر) ينتمى إلى هذا
الوطن انتماءً العقل والقلب والروح والدم، انتماءً الماء إلى النهر والشعاع إلى
الشمس وذرة التراب إلى الأرض. كان طه حسين كالطهطاوى من قبل وبقية
ابناء رفاة من بعد، إيجازأ باهرأ لمفهوم الثقافة الوطنية. وهو المفهوم المتغير
كليأ لمعناها الدارج فى الأدبيات التى تختزلها إلى مجرد رد فعل على الأممية
الدينية أو على الثقافة الاستعمارية. هذه الأدبيات التى تتعامل مع الثقافة
الوطنية كحاصل جمع عدة عناصر مستقلة عن بعضها البعض أو أن بعضها
يلغى البعض الآخر. بينما هى نسيج واحد متعدد الأشكال والألوان ومراحل
النمو الذى لا يعرف التوقف أو الانكفاء على الذات.

ربما كان من محاسن المصادفات أو من مساوئها أن يصلنا كتاب بها ، طاهر عن (أبناء رفاعه) وعن (الثقافة والحرية) في زمانه ومكانه وفي سلسلة شعبية تجعله في متناول اليد . أما محاسن المصادفات فلأن أبناء رفاعه وأحفاده يواجهون عاصفة سوداء تستهدف اقتلاع الثقافة الوطنية من جذورها التي يحفر من حولها بها طاهر والآخرين ، ومن ثم فالوطن بأمس الحاجة إلى هذا الحفر حتى تتألق الذاكرة الجماعية للشعب المصري من جديد . وأما مساوئ المصادفات ، فلأن مصر المدنية التي حاول الطهطاوى وأبناؤه من بعده وأحفاده جميعاً بناها بالعرق والدم والدموع مهددة كما لم تتهدد من قبل في عصرها الحديث... فالظلام الذي كان ينسج المنظومة العثمانية من قيم الانحطاط قبل قرنين يدق على أبواب الكنانة بعنف هذه الأيام ، ويكاد يدمر برياحه الصفراء كل ما استشهد من أجله الآباء والأجداد .

يجىء (أبناء رفاعه) إذن في وقته ومكانه ليقول لنا إن هناك جذوراً للمستقبل كما أن هناك جذوراً للماضي ، وأن هذا الماضي نفسه يمتلئ بالجذور النظرة القابلة للحياة في الحاضر والمستقبل كما أنه يمتلئ بالجذور الميتة . ويقول لنا بها طاهر أن مصرنا أحوج ما تكون إلى الجذور الحية الخصبة ببذور المستقبل . لذلك فهو يحفر حول هذا النوع من الجذور بهدف تنقيتها ورؤيتها حتى تواصل النماء والاستمرار .

وبلغت النظر أن اختيار الكاتب لأبناء رفاعه لم يكن عشوائياً ولا وليد المصادفات في الكتابة ، فطه حسين ويحيى حقي ويوسف إدريس ويحيى الطاهر عبد الله من أجيال مختلفة تنتمي إلى اتجاهات وأزمات وتجارب ورؤى

متباينة، ولكن حياتها ومآسيها وانجازاتها تنتمي فى الوقت نفسه إلى ذلك المشروع الحضارى الكبير الذى وضع لبناته الأولى محمد على لإقامة دولة قومية حديثة، وأسس معماره الثقافى رفاعة الطهطاوى لإقامة المجتمع المدنى.

ومادام الحاضر هو الذى يعيننا فى الطريق إلى المستقبل، لابد لنا من الاقرار بأن (النهضة لم تمض بنا فى خط مستقيم، بل عرفت العديد من الانكسارات والفجوات المظلمة. وصحيح ماذهب إليه بها، طاهر من أن مصر كانت بعد كل كربة تستعيد وقفها وتمضى إلى الأمام. ولكن هذا (القانون) -إن جاز التعبير- ليس حتمياً بالضرورة، فهو قد يصلح قياساً إلى عصر كامل كالعصر الملكى والسلطة الاستعمارية أو كالعصر الثورى والسلطة الوطنية، ولكنه لا يصلح مقياساً فى المطلق. لكل مرحلة تاريخية ونظامها الاجتماعى -الثقافى، خصوصيتها. وكما أن النهضة من أحد جوانبها تراكم ثقافى، فإن السقوط بدوره تراكم. والحساب التاريخى الدقيق للنهضة والسقوط فى المجتمع والفكر المصرى الحديث يؤكد أن أزمنة النهضة كانت الأقصر عمراً، وأنه ليس من نهضة فى إحدى المراحل تمحو السقوط فى بقية المراحل. والمقياس فى جميع الأحوال هو: الموقف من الديمقراطية الاجتماعية والسياسية والثقافية، والموقف من قضية التقدم بمختلف تجلياته ومستوياته. بهذا المقياس فإن رصيدنا من النهضة عظيم على صعيد النخبة، أما رصيدنا من السقوط فأعظم على صعيد القاعدة والهياكل الاجتماعية. وليس هذا الرصيد جمعاً كمياً منذ عباس الأول إلى الحكومات الدكتاتورية فى عصر فاروق إلى عصر الانفتاح السعيد. وإنما الرصيد الاجتماعى- الثقافى يقاس

بتفاعل السلبيات على مدى العصور، وبالكيف الناتج عن هذه التفاعلات من جهة أخرى، وبهوية النظام الاجتماعى الذى يستقبل هذا الكيف بالتشجيع أو بالمقاومة.

لذلك لا يصبح عدد المدارس والجامعات وعدد الخريجين مقياساً للتقدم أو التخلف، وإنما تصبح المناهج والبرامج وسلوك المواطن وثقافته، وتصيح الأمية الأبجدية والامية الثقافية والانفجار السكانى والادمان والجرائم الشاذة والإرهاب هى المقاييس الموضوعية للتقدم والتخلف. ولا يعود مترو الانفاق أو عدد ونوع السيارات الخاصة أو الشقق الفاخرة أو قنوات التليفزيون هى المعيار الصحيح لمعرفة حالنا، بل تغدو الاحياء العشوائية والهوة الواسعة بين الأجور والأسعار وسلم القيم فى الفكر والسلوك من المعايير الأساسية لتقييم هذه (الحال). ولا تعترف «الأخلاق بقشور التدين السطحي أو التدين السياسى أو بالسباق فى بناء المساجد والكنائس أو فى التنافس بين المتعصبين، وإنما تعترف أخلاقيات المجتمع المتقدم بالضمير الفردى والجماعى والولاء الوطنى والحس الإنسانى.

وفى ضوء هذه المؤشرات وغيرها كثير لا بد من الاقرار بأن بلادنا تجتاز أزمة عنيفة ليست حاصل جمع (الفجوات المظلمة) التى مرت بتاريخنا الحديث فحسب، وإنما بتفاعل ظلمات كل العصور التى مرت بنا مضافاً إليها النظام الاجتماعى الجديد الوافد مع الانفتاح والذى هباً للظلمة كافة مقومات النجاح. لذلك، فالمرحلة التى نمر بها ليست مجرد كيوه سرعان ما تتجاوزها، وتصبح أفضل مما كنا. هذه النتيجة المتفائلة تتجاوز الرصيد المتراكم من أزمة السقوط والمناخ المهيأ لاستقبال تفاعلاتها، والذى قضى

فى خاتمة المطاف على معادلة النهضة التى كانت. وبالطبع لايجوز أيضاً أن نتجاهل جرثومة السقوط فى قلب النهضة ذاتها ، وهى عملية (التوفيق) بين ماسمى بالاصالة وماسمى بالمعاصرة. هذا التوفيق الذى أفادنا فى مراحل المجد القومى، لم يعد يسنده التركيب الاجتماعى المنسجم مع هذا المجد. ولأن شبيثا لايعود إلى الوراء، ليس صحيحاً أن مصر عادت رأسمالية كما كانت فى العصر الملكى، وليست صحيحة التصنيفات التى شاعت فى مواكبة ذلك العصر الذى يليه، لتوصيف القوى الاجتماعية المتصارعة. وإنما هناك (مجتمع) جديد يفرز ثقافته بالقصور الذاتى من وسائل استهلاك أكثر منها وسائل انتاج. يتم ذلك فى مواجهة مقاومة جسورة لإنتاج ثقافة جديدة ونهضة مغايرة لتى كانت.

ثقافة جديدة لاتعيد إنتاج ثقافة تلك النهضة، ولكنها تثق بغير حدود أن لها جذوراً عميقة فى أغوار الأرض الوطنية. وهذه هى القيمة الحقيقية لكتاب بها ، طاهر، فهو لايعيد شحن البطارية القديمة وإنما يدعو فى إلحاح مستميت إلى بطارية جديدة بل قاطرة جديدة تستطيع مواصلة الطريق الوعر الذى افتتحه الطهطاوى ودفع الثمن فى مثواه ومضى فيه على مبارك ومحمد عبده وعبد الله النديم وطه حسين والعقاد وسلامة موسى فعرفوا جميعاً المنفى والمطاردة والسجن. ثم جاء من بعدهم مثات من حملة المشاعل التى لم يطفئها ظلام السجون أو رصاصات القدر. ليس من نهضة بلا ثمن. وبها ، طاهر يدعو هذا الجيل إلى نهضة جديدة ثمنها أقدح!

(٦)

لايقول لنا مصطفى الفقى أن كتابه "تجديد الفكر القومى" يعالج أزمة الهوية التى طفت على السطح خلال السنوات العشرين الأخيرة، وإنما هو يميل

إلى التصريح بأنه يعالج أزمة الفكر القومي نفسه. وبالطبع، هناك علاقة وثيقة بين أزمة الهوية وأزمة الفكر التي يعبر عنها أو يجسدها، ولكنهما ليسا أزمة واحدة.

لذلك فالتجديد الذي يقصده مصطفى الفقى هو نوع من النقد الذاتى للفكر القومى، وأضيف: من زاوية أو زاوية مصرية. فنقد الفكر القومى يختلف بالضرورة من ناقد إلى آخر حسب التجربة "القومية" التي يعبر عنها، نشأتها وتطورها وانتصاراتها وانكساراتها وخباياها. يختلف النقد "البعثى" عموماً عن النقد الناصرى عموماً، وكلاهما يختلف عن نقد الانتماء إلى حركة القوميين العرب بمختلف تفريعاتهم اليمنية مثلاً والفلسطينية على وجه التحديد.

من هنا، فكلام المؤلف عن أحزاب القومية العربية باختلاف تياراتها الفكرية والتنظيمية لا بد وأن يكون مفتاحه هو التجربة المصرية عموماً، والتجربة الناصرية على وجه الخصوص. وهو الأمر الذي كان يستوجب حديثاً مفصلاً حول التجربة الوطنية، فكراً أو ممارسة، قبل أى حديث آخر. ذلك أن العلاقة بين الوطنية المصرية والقومية العربية من الاشكاليات الأساسية فى الحفر عند الجذور. قبل أى تجريد نظرى حول العلاقة بين القومية والدين.. فالتاريخ الاجتماعى والسياسى والثقافى لبلاد الشام قبل الاسلام يختلف عن هذا التاريخ فى مصر أو العراق أو اليمن أو السودان أو أقطار المغرب العربى. وهذا التاريخ السابق على الفتوحات الإسلامية قد استقبل الدين الجديد بشقافته الجديدة على نحو يختلف بين قطر وآخر أو منطقة وأخرى. وهو الاختلاف الذى يخلق بالضرورة تنوعاً بين المجتمعات الإسلامية، بالرغم من

توحيدها في العقيدة وشعائرها. كذلك الأمر تماماً، بين التاريخ الإسلامي نفسه قبل الدعوة الحديثة إلى "العروبة" أو "القومية العربية"، فهذا التاريخ يختلف بدوره من بلد إلى آخر بالرغم من انتماء الجميع إلى الحضارة العربية الإسلامية.

وقد أثمر التفاعل بين التاريخ الحضارى للمناطق أو البلاد المختلفة والفتوحات الإسلامية أنماطاً ثقافية واجتماعية وسياسية متعددة تعدد الحضارات السابقة على الإسلام. كذلك أثمر التفاعل بين الإسلام في هذه المناطق والبلاد مع الدعوة القومية العربية الحديثة أنماطاً جديدة متنوعة لاسبيل لقصرها في قالب واحد. ثم كان التفاعل الثالث بين الأنماط الإسلامية المتولدة عن الجذور القديمة والفتح الجديد من ناحية، وبين التاريخ الإسلامي والدعوات العربية الحديثة من ناحية أخرى، بحيث اكتسب التعدد صلابة أقوى والتنوع أشكالاً أرسخ.

هكذا يمكن القول أن تفاعلات الحضارة الفرعونية واليونانية الرومانية والقبطية مع الفتح الإسلامي قد اختلفت ثمارها عن تفاعلات الحضارة الفينيقية في بلاد الشام والحضارة الآشورية - البابلية في وادي الرافدين مع هذا الفتح. كما أن بغداد العباسية ودمشق الأموية ومصر الفاطمية قد اختلفت تفاعلاتها مع السلطنة العثمانية والحروب الصليبية والاستعمار الأوروبي الحديث بمختلف نتائج هذه التفاعلات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية. وقد التقت هذه النتائج بالدعوات القومية العربية الحديثة في إطار هذا التعدد في النتائج وهذا التنوع في حصيلة التفاعل.

ومن ثم فالأمر لا يقتصر على هذا الفصل الجميل الذي كتبه مصطفى الفقى

تحت عنوان "المصريون وقضية العروبة"، وإنما كان الأمر يحتاج إلى "رؤية
مصرية لقضية العروبة" تتناول الفكر القومي بالمراجعة الشاملة والجذرية،
وليس بمجرد النقد لبعض المواقف أو السلبيات أو الشغرات التي أفضت إلى
النكسات والهزائم.

بل أن هذه النكسات والهزائم كانت ولا تزال صالحة لطرح الأسئلة الموجهة:
لماذا كانت فلسطين قضية العرب المركزية، ثم انتهى الأمر بقطاعات رئيسية
من دعاة الفكر القومي إلى "اتفاق غزة - أريحا أولا". ولا أعنى بالقبول سوى
التدرج من "كامل التراب الفلسطيني" إلى تطبيع العلاقات مع إسرائيل. وهى
مسيرة التراجع المنظمة خلال ربع قرن، عن مبدأ أساسى فى الفكر القومى؟
ولماذا لم تستطع دولتان تنتميان إلى حزب قومى واحد هو حزب البعث أن
تتحد فى أى يوم من الأيام؟ ولماذا كان "نموذج" الدولة القومية العربية دائماً
ودون استثناء هو النموذج الديكتاتورى المستبد الذى يجعل من الطغیان صفة
ملازمة للشعارات النبيلة؟ ولماذا لم تحقق الدعوة القومية فى أى بلد تنتمى
قيادته إليها، أية نجاحات مؤكدة فى التنمية أو الثقافة أو محو الأمية أو
الحيلولة دون الحروب الأهلية السرية والمعلنة؟.

لايكفى فى محاولة الجواب أن يشير الدكتور مصطفى الفقى إلى أخطاء
فى التطبيق أو إلى أخطاء الافراد أو إلى الفرض الضائعة، فهذا نوع ضرورى من
النقد للماضى وربما الحاضر أيضاً، ولكنه ليس تجديداً من أجل المستقبل،
وليس حفرًا عند الجذور. لقد وصل الفكر القومى إلى السلطة فى أكثر من بلد،
من الجزائر إلى العراق ومن ليبيا إلى اليمن ومن مصر إلى سوريا، ولكن ماهى
الحصيلة الختامية؟ كان الانفصال ذات يوم، وكانت الحرب ذات يوم آخر،

وكانت الهزيمة الاقتصادية والسياسية والعسكرية فى بقية الأيام.
ولاتريد العودة إلى أن "بقاء النظام التقدمى" رغم أنف الهزيمة هو النصر.
ولاتريد العودة إلى أن بقاء «القائد والمعلم والأب» رغم الخراب الشامل هو
النصر. ولاتريد العودة إلى أن «المؤامرة الدولية» هى السبب. والدكتور الفقى
لا يعود إلى هذا المشجب أو ذاك، ولا يعلق الخطايا فى رقاب المجهول أو
المعجزة. وإنما هو يحلل بعمق ويستبصر ببصيره نافذة مسيرة الفكر القومى
من زاوية نقدية. ولكن المطلوب، كما يقول عنوان الكتاب، هو تجديد هذا
الفكر. ولاتجديد من غير الحفر عند الجذور، أى مواجهة الأسئلة التى يطرحها
الواقع نفسه بسقوط الفكر المنسوب إلى العروبة والقومية من ناحية، والتهديد
الفعلى للدولة الوطنية الحديثة من ناحية أخرى. والمسافة بين سقوط الفكر
والتهديد بإسقاط الدولة ليست طويلة جداً.

(٧)

يقول لنا الدكتور مصطفى الفقى: لاتناقض بين العروبة والإسلام،
ولاتناقض بين الوطنية المصرية والقومية العربية. وهذا كله صحيح. ولكن
كيف؟ هذا هو السؤال الذى أقبل (الفكر القومى) منذ البداية جواباً ملتبساً
عليه، حتى غدا هذا الجواب امتداداً للتوفيقات الثنائية فى فكرنا العربى
القديم والحديث

وبالرغم من أن الدعوة (القومية) العربية تنشد فى مظانها الأساسية نوعاً
من (النقاوة) العرقية حيناً والدينية حيناً آخر والثقافية أحياناً -فيما دعوانه
بالأصالة- فإن صاحب (تجديد الفكر القومى) لم يلفت النظر إلى أن هذه
النقطة بالتحديد تحتاج إلى المراجعة.. لأن واقع الأمر هو أن تلك الدعوة قد

نهلت أفكاهها المحورية من ينباع أوروبية سوا، تمثلت هذه الينابيع فى الوحدة الألمانية فى زمن بسمارك والوحدة الإيطالية فى زمن غاريبالدى أو فى فكر الفيلسوف الفرنسى برجسون هذا المثلث الفكرى السياسى هو الإطار المرجعى الضمنى والمعلن أحياناً فى أدبيات الرواد الأوائل لفكر (الحركة) القومية العربية الحديثة. هذا الإطار يقول من جهة أن حكاية الأصالة التى يزين بها البعض هذا الفكر والتى ينادى بها هذا الفكر القومى مسألة فيها نظر وتستحق المراجعة. ويقول من جهة أخرى أن (السياسة) فى الدعوة القومية العربية، سابقة على أى تفكير أو تفلسف أو تنظير. وقد سبقت فيها الأهداف أية «معرفة» بالوسائل، ومن ثم كانت الوسائل المتاحة للدعوة هى ذاتها الوسائل التى أتاحت للينبوع. وكانت الأهداف فى التجريبتين الألمانية والإيطالية هى «الوحدة» القومية. وكانت القوة المسلحة هى أداة التوحيد. وكان الزمن هو القرن الماضى. وهكذا نشأت القومية العربية الحديثة كحركة سياسية أولاً ودعوة سياسية أيضاً. ولم يكن الفكر القومى) إلا هذه الدعوة للوحدة العربية. ولم تكن هذه الوحدة فى تلك الدعوة سوى (الدولة المركزية الواحدة).

كان ذلك استلهاماً مباشراً للمصدر الأوروبى، دون أية محاولة للحفر عند الجذور التى أحاطتنا علماً بأن هناك خصوصيات عربية مختلفة اختلاف حضارات المنطقة السابقة على الفتح الإسلامى واختلاف التاريخ الإسلامى نفسه فى كل رقعة عربية عن الأخرى. وأيضاً دون أية محاولة للتمييز بين ما يقبل التعميم فى التجارب الأوروبية وما لا يقبل ذلك ويبقى فى إطار الخصوصيات الثقافية والحضارية بالإضافة الى اختلاف الأزمنة. . فوحدة

بسمارك أو غاليليو قد تمت كلتاها في بيئة وزمن يغيّران البيئات العربية
وزمانها. وأفكار برجسون (القومية) لم تكن لتزيد في ثنايا ما كان يدعوه
بالتطور الخلاّق عن تعزيز الخيال الصهيوني حول الدولة اليهودية التي تجمع
بنى صهيون من شتات الجيتو من أرجاء العالم .

هذه الأفكار وتلك التجارب لم تكن لها علاقة من قريب أو بعيد بتاريخنا
العربي. ولكنها تركت أثرها الفعال في الدعوة القومية العربية الحديثة: هدف
الوحدة ووسيلة الدولة المركزية الشاملة. لذلك. كان يتعين على مصطفى الفقى
وهو يستعرض الكثير من الطموحات والأحلام والانتكاسات، وكذلك وهو
يراجع الخطايا والأخطاء، أن يتساءل عن الجذر العميق للكوارث والهزائم: ألا
يمكن أن يكون الصدام بين الغايات والوسائل هو الذى جعل الحلم مستحيلًا؟
ألم نسترح إلى النقل عن الآخرين وإلى الحماس الانشائي بدلاً من الابداع
الفكرى الحقيقى والابداع السياسى الحقيقى بالتحليل العلمى الدقيق لواقعنا
ومكوناته وإشكالاته، واستخلاص الاشكال (الوحدوية) التى تناسينا وإن لم
يسبقنا غيرنا إلى تجربتها؟ ولكننا فى واقع الأمر رفعنا الرايات: (الوحدة
أولاً) أو (الوحدة الشاملة) أو (الوحدة الاندماجية). ومضينا فى المظاهرات
تنهم بعضنا البعض ونذبح بعضنا البعض إذا خرج على هذه الرايات دون أن
ننجز أية وحدة ولو جزئية أو نسبية أو تقريبية، بل وصلنا إلى العكس تماماً،
إلى حروب الحدود والحروب الأهلية وحروب الغزو.

ليست الوحدة أكثر من وسيلة، وليست الدولة أكثر من وسيلة. أما الاهداف
فمينبغى أن تكون هى الاهداف الوطنية لشعوب المنطقة كالتحرر والتقدم
الاجتماعى والاقتصادى والديمقراطى والشفافى. ومادامت بلادنا ترتبط

ببعضها البعض بأوثق الوشائج، ومادامت ثرواتها واحتياجاتها تتكامل مع بعضها البعض، فإن البحث عن الإطار الذي يوظف هذه الوشائج والأواصر لخدمة الإنسان العربى أولاً وأخيراً يصبح هو المطلوب دون شروط مسبقة، شروط عقائدية أو سياسية. الشروط الموضوعية وحدها هى التى تفرض نفسها على أى شكل أو صيغة، بل هى التى تكونه.

فى مقدمة هذه الشروط هذا الطابع الفسيفسائى الذى لا يضم فحسب أعراقاً وطوائف وثقافات مختلفة بل هى فسيفساء تاريخية واجتماعية واقتصادية أيضاً. ومن ثم فالتنوع خصيصة يجب التسليم بها والتعامل معها دون قمع مركزى أو قهر لامركزى. وفى مقدمة الشروط كذلك أن الإسلام ثم الحضارة الإسلامية قد لعبا دوراً حاسماً فى توحيد هذه الشعوب، ومن ثم فانتماؤها الحضارى الرئيسى - أيا كانت أديانها وعقائدها هو لهذه الحضارة.

ولعل المسيحية الشرقية جزء لا يتجزأ من هذه الحضارة العربية الإسلامية بالرغم من أسبقية المسيحية على الإسلام من الناحية التاريخية . وبالرغم من أنها تبدو من فوق السطح وكأنها مفارقة ، إذ كيف تغدو المسيحية جزءاً من الحضارة العربية الإسلامية . ولكن الواقع يشهد أن المسيحية الشرقية عاشت ولا تزال أطول وأعظم أزمانها فى ظل الحضارة الإسلامية، وأعطت ومازالت تعطى أعظم عطايها فى ارتباط وثيق بمجتمعات الحضارة العربية الإسلامية. وربما كانت اطروحة الدكتوراه لمصطفى الفقى حول الاقباط والسياسة ومكرم عبيد ، وكذلك كتاب ميشيل عفلق عن الرسول الكريم، والمجلدات الستة لجورجى جرداق عن على بن أبى طالب، ومؤلفات نظمى لوقسا عن الاسلام والرسول والخلفاء الراشدين ، كلها قطرة فى بحر ، شاطئه المسيحية الشرقية

والحصارة العربية الاسلامية لا سبيل لتفرقة مياحه عن بعضها البعض.
واذا كان مصطفى الفقى قد أهدانا كتابا جميلاً فى نقد الفكر القومى،
فإننا نتوقع منه كتاباً آخر يبدأ بالفصل بين الهوية والأيديولوجيا، فدعاة الفكر
القومى يضمرون حيناً ويفصحون أحياناً عن أن الفكر القومى هو أيديولوجية
القوميين وحدهم. بينما القومية هى هوية العرب جميعاً أياً كانت انتماءاتهم
السياسية أو الثقافية. وربما كان المطلوب ترسيخ هذا المفهوم أكثر من أى
وقت مضى، حتى لا تظل الهوية القومية حكراً لأية جماعة سياسية.
هذا الاقتراح لا ينكر بل يؤكد أهمية كتاب (تجديد الفكر القومى) الذى
نرجو أن يخرج من حيز الطموح، إلى آفاق (المشروع). أحد مشاريع الحفر عند
الجدور.

(٨)

لا بد من وقفة قصيرة نحدد فيها المحاور التى توصل إليها الفكر المصرى
المعاصر من خلال العينات الدالة فى أعمال يونان لبيب رزق عن الدولة القومية
وبها، طاهر عن الثقافة الوطنية ومصطفى الفقى عن الهوية.
ونحن نعتقد، ابتداءً، أن هذه المحاور هى التى يدور من حولها الصراع فى
الحاضر، وأنها متشابكة فى العمق والسطح غاية التشابك. إنها تلتقى فى
الحفر عند الجدور، لهذه الدرجة أو تلك، ولكنها بنسب متفاوتة تخاطب
(الأزمة) الراهنة من موقع التفاعل معها وليس التعالى عليها.
وقبل المضى فى طريقنا إلى بقية الظواهر التى تشكل مختلف جوانب
الأزمة وتفضح (المكبوت) فيها ومنها، لا بد من الإشارة إلى جملة نقاط:
الأولى هى أن الدولة القومية الحديثة كادت أن تكون عربية ثلاث مرات

مشهودة: في تجربة محمد علي التي اتخذت شكل المحاولات المسلحة بقيادة نجله إبراهيم باشا صاحب القول المشهور (لن أتوقف حتى آخر رقعة تتكلم العربية) فكانت اللغة ضمنياً وثقافتها فعلياً عصب الهوية التي يفكر بها أم لا يفكر محمد علي في مواجهة الخلافة العثمانية التي ينتمى أصلاً إليها. ويسجل الغرب مجتمعاً أنه وقف بحزم إلى جانب (رجل أوروبا المريض) ضد محمد علي الذي كان قد اتجه إلى هذا الغرب لتحديث بلاده . أي أن مصالح الغرب هي التي فرضت نفسها على (المبادئ) المجردة سواء وصلتنا عن طريق الحملة الفرنسية أو سعينا نحن إليها عن طريق البعثات أو وفدت إلينا عن طريق العائدين وخاصة إمامهم رفاعة الطهطاوي. **والمرة الثانية** كانت في زمن أحمد عرابي الذي تكشف مذكراته أن (سوريا والحجاز) كانت مدار الأفق الذي يستبصره في الأفق ، ليس كعمق جغرافي ، وإنما كإطار للدولة القومية الحديثة التي يرنو إليها. وتقول مسودة الدستور وبرنامج الثورة العربية الذي خطه الإمام محمد عبده بيده، أن الدولة التي كان يفكر بها العربيون استمرار وتطوير لمشروع محمد علي في التحديث دون التورث أي في ظل مؤسسات المجتمع المدني والسلطة المنتخبة وليس في ظل امتدادات الأسرة العلوية. وكان الخديو إسماعيل قد وضع البذرة - الدستور ومجلس الشورى - التي خلع بسببها . أما المشروع الراديكالي للعربيين فقد تسبب في شنقهم ونفيهم ومطاردتهم واحتلال البلاد مباشرة وكانت **المرة الثالثة** في زمن جمال عبد الناصر الذي أنجز الحلم بتمصير السلطة الوطنية للمرة الأولى بعد قرون من حكم الغزاة، فكان إسقاط النظام الملكي وطرد قوات الاحتلال إيداناً بتحقيق مشروع الدولة القومية الحديثة عبر الوحدة السورية التي سرعان ما أجهضها

الانفصال ، وكان المقدمة التاريخية لضربة ١٩٦٧ التي أجهزت على مشروع التحديث القومى سواء من داخل التجربة أو من خارجها . ولكن الغرب على طول التجربة كان خصمها الألد .

فى هذه المرات الثلاث كان الاستقلال الوطنى والمشروع الحضارى القومى هو الهدف من المحاولة والهدف من هزيمتها أيضا . وكانت مصالح الغرب دائما تتناقض جذريا مع إدعاءاته الفكرية المسماة بالمبادئ . كان يقف بثبات وحزم ولا يزال إلى جانب الأوتوقراطية فى أسلوب الحكم أى إلى جانب السلطة المستبدة ، وإلى جانب الشيوقراطية فى المجتمع أى إلى جانب التخلف الفكرى والاجتماعى . وكانت الدولة القوية الحديثة فى مراحل نهضتها تعمل على جبهتين: مقاومة الاستعمار ومقاومة التخلف . فكان الغرب فى حياتنا ظاهرة مزدوجة مع التخلف والاستبداد الواقعى . . . وأيضاً مصدراً بين مصادر الفكر والحضارة الحديثة . وفى جميع الأحوال كان الأفق العربى لمشروع الدولة الحديثة حاضراً ، وأيضاً كان ينتهى بالهزيمة .

والنقطة الثانية هى أن المجتمع المصرى بالرغم من كل سلبياته كان الأكثر تطوراً بين غيره من المجتمعات العربية التى ظل بعضها إلى الآن تحت مستوى المجتمع تتراوح خطاه بين النسيج القبلى والنسيج العشائرى مهما بلغت رايات الاستقلال والحدود ، وبالتالي أدنى من مستوى الدولة مهما بلغت الرايات والشعارات من ادعاءات . وأيضاً مهما بلغ استهلاك التكنولوجيا الحديثة من مظاهر الثراء .بقى المجتمع المصرى الأكثر تطوراً نسبياً بسبب العمق التاريخى لجذور الدولة المركزية وما يشتمل عليه بالضرورة من أنساق القيم ومنظومات الفكر وآليات الحياة الاجتماعية . وكذلك بسبب التراكم

الثقافى . ومن هنا كان الفكر المصرى الحديث هو مادة التحليل لمفكرين عرب معاصرين من خارج مصر ، لأن التراكم والتنوع يثير شبهة أى منهج ينشد التقييم والتعميم .

هكذا مثلاً كانت الدراسة الاستثنائية لعبد الله العروى فى الفرنسية ثم فى العربية بعنوان (الأيدولوجية العربية المعاصرة) التى صدرت أول السبعينيات ، فلم يجد الباحث المغربى نماذج أو عينات أفضل لدراسة التحديث العربى من الشيخ محمد عبده و (الديموقراطى) أحمد لطفى السيد و (التقنى) سلامة موسى .

ويعد ذلك بأكثر من عقد كامل أقيمت دراسة الباحث المغربى أيضا عابد الجابرى عن (الخطاب العربى المعاصر) حول الأسماء ذاتها وماتلاها إلى جيلنا وأيا كانت الملاحظات أو التحفظات المنهجية على هذه الدراسات وأمثالها ، فإن الفضل يعود إلى المجتمع المصرى الذى سمح تطوره بهذه المادة الفكرية للدارسين فالمجتمع المتطور وحده هو الذى يعرف مثل هذا التراكم والتنوع الذى يجذب المناهج وربما يؤصلها . . فليس خافيا أن العروى والجابرى كلاهما استخدم العديد من المناهج الفرنسية فى التفكير الاجتماعى والتاريخى والفلسفى . وقد أبان تطبيق هذا المنهج أو ذاك عن ثغرات فى التطبيق لا تعود إلى فساد تلك المناهج بحد ذاتها ، وإنما إلى مغايرة المادة المطروحة للبحث ، وقد توصل تعريب هذه المناهج بالتطبيق على المجتمع المصرى وفكره ، أنه يتصف أولاً بالمحورية حتى لا أقول المركزية . والمحورية أشبه ما تكون بالعمود الفقري للجسم العربى . وكانت الخلاصة المضمرة من الدراسات العربية والانجليزية والفرنسية للنصوص المصرية بدءاً من المفكر

السوري الراحل البرت حوراني إلى الباحث الفلسطيني هشام شرابي مروراً بالباحثين المغاربة وليس انتهاءً بالاستاذ الأردني محمد فهمي جدعان تصب جميعها في خانة (استراتيجية النص): الدولة القومية الحديثة والثقافة الوطنية والهوية، وما يصاحب هذه المحاور الثلاثة من إشكاليات العلاقة بين مد وجزر في شكل حلزوني - مع العالمين العربي والإسلامي، والغرب. والنقطة الثالثة، هي ما طرأ على هذه المحاور من تغيرات على أرض الواقع من جهة، وفي ضمائر النخبة السياسية والمثقفين من جهة أخرى خلال العقدين الأخيرين، حيث عبرت بلدان من أقطار النفط العربي الإسلامي تعبيراً مباشراً حيناً وغير مباشر أحياناً عن مراجعة جذرية لمفاهيم الدولة القومية والثقافة الوطنية والهوية، كان لها التأثير الواضح على التحولات الفكرية الحاسمة لبعض الاتجاهات الثقافية العربية بما فيها الاتجاهات (العروبية) ذاتها. ويشترك البلدان المعنيتان - وهما ليبيا وإيران - في أنهما يحاولان إقامة (نظام) يختلف عن مفاهيم الثقافة الوطنية المصرية حول الدولة الحديثة والهوية. وبالطبع فلأى دولة أو شعب مطلق الحق والحرية في الاختلاف. ولكن الذي حدث أن هذا الاختلاف اشتمل خلال العقدين الأخيرين على أطروحة (تعيد الاعتبار) إلى المنظومة القيمية السابقة على تحديث محمد علي، وتعامل مع مجمل الثقافة الوطنية المصرية على أن رموزها لم يكونوا أكثر من عملاء حضاريين للغرب. ولم يقتصر هذا التقييم الجديد على أقلام ليبية أو إيرانية بعينها، وإنما تجاوزه إلى سياسات ثقافية وأقلام عربية ومصرية أتاح لها الإعلام النفطى حرية التعبير عن هذه الأطروحة بمختلف الوسائل. ولم يكن هذا الفكر بعيداً عن فترة (احتجاب مصر) في السبعينيات، أو عن مرحلة صعود (الإسلام السياسي) في الثمانينيات إلى اليوم.

ليس اليوم فقط، بل لقد عرفنا فى سابق الأيام نزاعات عدة بين أهل الفكر .
تتخذ العنوان نفسه تحت مسميات مختلفة . ففى زمن مضى كان الخلاف بين
طه حسين والعقاد تحت عنوان "لاتينيون أم أنجلوساكسونيون"، وفى زمن آخر
كان الخلاف بين العقاد وسلامه موسى حول بيت الشعر الانجليزى الشهير
"الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقى الاثنان" لرد يارد كيلنج. ولكن الفرق بين
كلام تلك الأيام وكلام هذه الأيام أن الحوار فى الماضى كان يدور حول
اختيارات حضارية شاملة وليست جزئيات أو فرعيات وأن الحوار فى الحاضر
يقدم هذه الجزئيات أو الفرعيات على أساس افتراضات تميل إلى التعميم إذ
هى تتكلم باسم "المجتمع" ككل أو "المجتمع السياسى" أو "الثقافة" دون أن
تكون لدينا عن أى منها أية تفصيلات أو احصاءات أو قياسات دقيقة.

ويكاد يجمع المختصمون من موقعين مختلفين على أن هناك شرخاً
يقسم المجتمع أو (المجتمع السياسى) من قمته إلى قاعدته تقسيماً رأسياً
ثقافياً واضحاً يصل إلى درجة "الاستقطاب" بين العلمانية وما أصبح معروفاً
فى الأدبيات السياسية والاجتماعية بالإسلام السياسى.

هذا ما يكاد يجمع عليه المتحاورون من مختلف الأطراف : علمانية كانت
أو سلفية أو من يرون أنفسهم وقد يراهم الناس من أهل الوسط. هذا الاجماع
على انقسام الثقافة أو المجتمع يعنى أولاً أن هناك زاوية موحدة للرؤية بينهم
جميعاً. إنهم يرون "الوضع" على الأقل بطريقة واحدة . هذه الطريقة الواحدة
ليست أكثر من عناصر ثقافية مشتركة أتاحت لهم على اختلاف انتماءاتهم
المعلنة رؤية هذا "الشرخ" أو الانقسام مهما تباينت تفسيراتهم بعد ذلك

لأسباب الشرح وهويته والنتائج المترتبة عليه، مما يقع في دائرة الايديولوجيا وليس في دائرة المعرفة.

دعونا نفترض أن هذا "الشرح" - إن كان حقاً له وجود حسب زاوية الرؤية السابقة من فوق إلى تحت بطول المجتمع - ليس جديداً، فالصراع بين ماسمى حيناً بالثقافة السلفية أو الماضوية أو التراثية أو الأصيلة وبين ما يسمى أحياناً بالثقافة العقلانية أو العصرية أو الحديثة أو الجديدة، هذا الصراع يكاد يبلغ من العمر حوالي قرنين من الزمان أي منذ اكتشاف مجموعة من المنظومات الفكرية والحضارية المغايرة للأطروحات العثمانية التي كانت سائدة، ولعل بعضها لا يزال. وقد أصبح عصر محمد علي الذي فصل بين التعليم الديني والتعليم المدني تاريخاً راسخاً إلى بداية هذا الصراع بين الثقافتين.

لنقل إذن أن "الشرح" المشار إليه قديم وليس جديداً، يتسع في بعض الأوقات ويضيّق في بعضها الآخر، ولكنه ليس جديداً في جميع الأحوال. وقد كانت هناك دائماً ثلاثة مواقف من هذا الانقسام: الموقف السلفي الواضح والموقف التغريبي الواضح والموقف التوفيقى الذي دعونه اصطلاحياً بالنهضة (وليس التنوير كما هو شائع في السنوات الأخيرة). أي ذلك الموقف الذي يوفق بين الأصالة والمعاصرة وبين التراث والحداثة وبين القديم والجديد.

ولكننا سنلاحظ على نشأة هذه النهضة وتطورها أن المواقف الثلاثة من "الشرح" أو الانقسام الثقافي قد اجتمعت بدورها على أسس مشتركة، وبالتالي كانت بمثابة الأجنحة المختلفة داخل ظاهرة النهضة لأن المشايخ حسن العطار ورفاعة الطهطاوى ومحمد عبده كانوا بمثابة الجناح الذي لا يرى

تناقضاً بين الشريعة والأخذ بالكثير من قيم الحضارة الحديثة وفي مقدمتها قيم المجتمع المدني، أى أنهم بالرغم من حرصهم على صحيح الدين لم يروا في الاسلام "سلطة أو "دولة" دينية كذلك سلامة موسى الرمز الأكبر لما سعى بالتغريب كان هو الذى أكد فى كتابه " ماهى النهضة" إن العرب المسلمين لم يكونوا مجرد ساعى يريد بين اليونان القديمة والنهضة الأوروبية ، بل كانوا من العناصر الأساسية فى تكوين هذه النهضة . كان التراث العلمى العربى الاسلامى من المكونات الرئيسية فى تركيب النهضة الأوروبية. وبالرغم من احتفاله الشديد بالفكر الأوروبى والحضارة الحديثة كان ينطلق فى كل أعماله من الواقع الوطنى المصرى نشداناً للارتقاء به من وهاد التخلف إلى آفاق التقدم المختلف تماماً عن السياق الغربى.

هكذا كانت النهضة المصرية- والعربية عموماً - تحلق بأجنحتها الثلاثة . وتنكسر بانكسار أحد هذه الاجنحة . هذه النهضة هى أيضاً التى رسخت على مدى تاريخنا الحديث مفهوم "الثقافة الوطنية" فى بلادنا . وهى الثقافة التى كانت فى مراحل الازدهار تجمع بين النخبة والقاعدة العريضة من المواطنين ، مهما تعاظمت نسبة الأمية بينهم ... لأن هذه الثقافة لم تكن فحسب كلاماً مكتوباً، وإنما نمط حياة على مختلف المستويات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية كانت تضم فى إهابها- دون الحاجة إلى تفلسف أو تنظير - ميراثاً عريقاً من الحضارات المتعاقبة على أرض مصر، بمختلف تجليات هذا التراث من منظومات روحية ومادية قديمة وعصرية.

هذا هو جوهر وحدة الثقافة الوطنية بين الطبقات والطوائف وبين النخب والقواعد ولم يكن التمايز بين التعليم الدينى والتعليم المدنى إلا مصدراً

للتعددية الثقافية والتنوع، فظل الأزهر يرفد الثقافة الوطنية - في مراحل النهضة، أكرر - بروافد من الإبداع والتجديد والاصلاح الدينى .. جنبا إلى جنب مع مصادر الثقافة المدنية وابداعاتها . لم يكن هناك فى تلك الأوقات المجيدة من المد الوطنى أى شرح أو انقسام بالمعنى الذى يتحاورون حوله الآن، بل ثقافة وطنية واحدة متعددة الروافد والينابيع.

أما هذا الشرح أو الاستقطاب أو الانقسام الذى يتكلمون عنه فى الوقت الحاضر فإنه ليس قائما إلا من خلال الزاوية التى يبصرون منها . والمفارقة أنها زاوية واحدة رأى منها الجميع "الشرح" قائما مما يؤكد أنهم يشتركون فى آلية ثقافية واحدة للرؤية، هى الآلية التخيفية، ومما يؤكد أننا لسنا فى مرحلة ازدهار تسود فيها مفاهيم الثقافة الوطنية .

ومن ثم ، فهناك "شرح" فعلاً ، ولكنه ليس انقساماً رأسياً بين العلمانيين وغيرهم، يشق المجتمع من قمته إلى قاعدته. وإنما هو شرح أفقى يفصل بين شريحة هشة هى النخبة بكل ألوانها وثقافتها وتياراتها وبين القوام الاجتماعى الشامل للمصريين الذين يشكلون فى واقع الأمر البنية الأساسية للمجتمع المصرى.

وليست هذه المحاورات الساخنة أو الباردة إلا محاورات النخبة مع ذاتها المنفصلة أفقياً عن القوام الرئيسى للمجتمع . وإذا صح هذا التوصيف، فإن معظم المناقشات الدائرة حول العلمانية والدولة الدينية يغدو أشبه بالمونولوج الذى لا يصل صدها عبر الفجوة المتسعة بين الشريحة الضيقة عند السطح وبقية الشرائح المتدرجة حتى القاعدة فى الكيان الثقافى الموحد للمجتمع. لذلك ليست هناك "ثقافتان" تستقطبان المصريين - والعرب جميعاً- هذه

الأيام، وليس هناك شرح وأسى يفصل بين هاتين الشقاقتين اللتين يراها البعض فى حالة مواجهة. وإذا نظرنا إلى ما يجرى من زاوية مختلفة للرؤية نظرة أفقية فربما يرى البعض "خصومهم" من أبناء الخندق الواحد، وربما يكتشف البعض الآخر أن لهم خصوماً كان الظن بهم فى عداد الحلفاء .

(١٠)

لا أحد يستطيع أن يحدد لنا بالضبط كم كان عدد قراء رفاعة الطهطاوى أو على مبارك أو محمد عبده إبان القرن الماضى، وما نسبه هؤلاء القراء إلى مجموع الشعب المصرى فى ذلك الوقت؟ ومدى التأثير الفعلى للأفكار والقيم التى تضمنتها أعمال هؤلاء الرواد فى زمانهم.

لنستطيع "معرفة" ذلك كله على وجه اليقين. ولكننا نستطيع معرفة أشياء أخرى على وجه التقريب. نستطيع مثلاً الترجيح بأن هذه الأفكار وتلك القيم قد "استمرت" على نحو آخر فى الأجيال التالية من قطاعات النخبة المثقفة. ربما تكون قد تطورت أو أضيفت إليها شواهد بالنفى أو التأكيد من "معرفة" الأزمنة المتلاحقة واختباراتها. ولكنها فى جميع الأحوال استمرت واتسع نطاقها واستقطبت أعداداً كبيرة من المثقفين جيلاً بعد جيل وتحولت إلى تيارات فكرية واتجاهات سياسية واجتماعية وتجاوزت مرحلة "البذور" التى كانت عليها فى القرن الماضى.

غير أن الذين لا يعرفون الطهطاوى ولا أحفاده ويجهلون محمد عبده وورثته ولا يسمعون عن طه حسين أو قاسم أمين أو عبد الله النديم أو العقاد أو سلامة موسى أو أحمد أمين أو أمين الخولى مازالوا الغالبية الساحقة فى كل جيل ،

ليس فقط بسبب الأمية الابداعية ، وإنما أيضاً بسبب أمية المتعلمين .
وبالرغم من هذه الأمية المزدوجة بين القاعدة العريضة في المجتمع
المصري ، فإن انحياز الدولة للثقافة الوطنية في أوقات النهوض واشتغال
المثقفين بالعمل من داخل اجهزتها ومن خارجها ، أنجز خصوصية يجب
الالتفات إليها وعدم نسيانها : وهي تحول الثقافة من تجلياتها الفكرية ذات
الأبعاد الذهنية المحض إلى "أفعال" وآليات" وتجسيدات" اقتصادية
 واجتماعية وسياسية في الواقع اليومي لحياة المواطنين جميعاً على اختلاف
حظوظهم من المعرفة أو الأيديولوجية . لم يعد التحديث منذ قرن ونصف القرن
مجرد فكرة ، بل أضحت واقعاً عملياً يصطدم به الناس يتألفون معه ويتكيفون
به حتى أصبح نمط حياة يختلف كلياً عن نمط الحياة السابقة . وقد يتحول
نمط الحياة إلى سلوك يحكم الضرورة ، ولكنه يبطئ السير من محطة السلوك
إلى محطة التفكير طالما لم تبرز على سطح الوعي هذه الضرورة . ومع ذلك فإن
قطار التحديث يستمر ، مهما توقف طويلاً أو قليلاً عند هذه المحطة أو تلك ،
حتى يصل في النهاية إلى محطة الوعي العام . أي يتحول الحاجات العملية
والاحتياجات الفعلية إلى ممارسات واقعية يعيشها حتى من يجهل الأبجدية
في حياته اليومية . هذه هي المحطة الأخيرة من قطار التطوير ومحمد عبده
وقاسم أمين ، وهي المحطة التي تتحول فيها الأفكار والقيم إلى مؤسسات
ومعاملات وإجراءات وتشريعات ووسائل إنتاج وأساليب استهلاك ونظم إدارة
واتصال ومعلومات . حينذاك تولد ثقافة جديدة في حياة الناس من شأنها أن
تغير ببطء كثيراً من العادات والتقاليد والأعراف التي كانت سائدة لوقت قريب
سيادة يظن بها الخلود ، وكأنها جزء من الطبيعة . ولا تنفي هذه الثقافة

الجديدة التاريخ الثقافي للفرد أو المجتمع سواء أكان هذا الفرد من أهل النخبة أو من القاعدة العريضة. ولكن الذي يحدث ، وبالرغم من الأهمية الأبدية ، أن جسراً لا يرى من لغة مشتركة يقوم ويسد الفجوة بين ثقافة النخبة وثقافة المجتمع ككل . هذا الجسر هو ثقافة السلوك العام، ثقافة الفعل الاجتماعي الشامل، ثقافة التوازن بين الفكر والعمل.

حينذاك نقول بحق : هذه هي الثقافة الواحدة لشعب واحد، دون أن يمنعنا هذا الاقرار من القول بأن التاريخ الثقافي للمجتمع سوف يتفرع وتتعدد امتداداته تعدد الأشكال والألوان التي يتكون منها هذا المجتمع ، والقول أيضاً بأن اتجاهات ثقافة النخبة سوف تتفرع وتتعدد تعدد المصالح التي تشدها من العقل إلى الواقع. وهكذا تتكون في ظل الثقافة الواحدة ثقافات متعددة . ولكن الثقافة المركزية الواحدة تعود فتصيب الثقافات الفرعية بالخصوصية المشتركة، خصوصية الانتماء لوطن واحد: هو مصر. مصر بجذورها المتتابعة على مدى العصور. مصر الهوية الوطنية هي الأم الشرعية للثقافة الوطنية بمكوناتها الحضارية المتعددة الينابيع، وفي طبيعتها الحضارة العربية الإسلامية.

يقع إذن أولاً الانقسام الثقافي أفقياً، بين النخبة والقوام الاجتماعي الشامل.

في مراحل النهضة والازدهار لا يقع هذا الانقسام ، وإنما يقوم الجسر من التواصل الثقافي عبر التجسيد الفعلي للمشروع والبرامج التي ينشغل بإعدادها المثقفون وتحويل إلى "ضرورات" في حياة الناس العملية. وهي ضرورات ثقافية في خاتمة المطاف بالمدلول الاجتماعي للثقافة . وتدل الخبرة التاريخية

للشعب المصري أن المواد الأساسية لبناء الجسر الأفقى بين النخبة ومجتمعها هي الاستقلال الوطنى والديمقراطية وانحياز الدولة للمشروع الثقافى.

ويقع الانقسام الثقافى الحقيقى ، بين النخبة - وضمينا جهاز الحكم - وبين القوام الاجتماعى الشامل فى غياب هذا الجسر ، سواء بتغييب مادة واحدة من مواد بنائه أو مواده كلها مجتمعة. حينئذ يصاب مفهوم الثقافة الوطنية فى الصميم ، إذ ينعزل أهل النخبة عن الحاجات والاحتياجات الفعلية للمجتمع ولا يعود هناك مشروع ثقافى للوطن وإنما مصالح عابرة لفئات متناحرة تحت رايات مزورة بتشغل مثقفوها بتأصيل تزويرها فيفتعلون المعارك الوهمية التى تزيّف الوعى بحقيقة ما يجرى:

تنعزل النخبة فتتوهم أيضا أن الوطن مقسوم أو منقسم رأسياً من القمة إلى القاعدة، ولا تدرك أنه منفصل عنها وليس منفصلاً عن ذاته، منفصل بحالة اللامبالاة الشاملة أو حالة الغضب المكبوت أو حالة الأمان أو حالة الانفجار السكانى أو حالة الجرائم الشاذة أو حالة الشقاء بلا أمل. لا يعانى من وجع فى علمانيته التى يمارس فعاليتها فى تفاصيل حياته اليومية ، ويكابد وجعاً فى تدينه العفوى التلقائى الذى لا يحتاج إلى التنظير أو التحريض . وإنما هى مشاغبات النخبة العاطلة أو المعطلة عن وظيفتها الوحيدة: استمرارية مشروع الثقافة الوطنية فى عالم متغير.

(١١)

ليس من شك فى أن المدارس العامة والمتخصصة والادارات المستجدة فى عصر محمد على والاصلاحات التى توالى على الكثير من المرافق والأنظمة

التي أسستها الحملة الفرنسية ، وكذلك البدايات التي أنجزها على يد الكبير، قد أصبحت في أطرها القانونية واللاحية كما في تجسيدها العملية مدخلاً رئيسياً إلى تغيير المنظومة القيمية العثمانية في "حياة" المصريين . وعلى الأرجح فقد قاوم المصريون في البداية بعض مظاهر التحديث ، كهدم الحواجز بين أهل الحرف المختلفة وإنهاء العزلة بين الحارات الطائفية التي لم تكن مقصورة على الطائفية الدينية بل طوائف المهن والصنائع . وأيضاً كالتفوق من هجرة الكتاتيب إلى المدارس، وكذلك الخوف من السفر إلى الخارج أو ممارسة أعمال جديدة لم تكن لهم خبرة بها من قبل ، وعدم الانصياع لبعض التشريعات الجديدة.

ولكن الأمور اختلفت تدريجياً، فقد تمكن المصريون من استيعاب الحداثة الوافدة من داخلهم وخارجهم، وكان أحد أبرز الاجتحة في النهضة رجال الأزهر الذين سافروا بالعشرات وربما بالمشات في عصر محمد علي والعودة متخصصين في الطب والهندسة والطباعة والتعليم والترجمة. وأيضاً رجال الأزهر الذين أفسحوا الطريق الشرعي لاستقبال الحداثة الغربية، كما هو واضح في أعمال المشايخ العظام حسن العطار ورفاعة الطهطاوي ومحمد عبده. كان التسويغ الشرعي للأخذ بأسباب الحضارة الحديثة من أهم ركائز النهضة، فهذا التسويغ هو الذي جعل القيم الجديدة قابلة للتصديق . ثم جاء "نفعها" ليجعلها قابلة للتطبيق . ومن "الإصلاح الديني" والانتفاع العملي كان من الممكن للمشروع الحضاري الموسوم باسم محمد علي أن يواصل انتصاراته على مدى أكثر من قرن ونصف القرن. وقد تخللت هذه الفترة الطويلة نسبياً انكسارات عديدة ، مما يعنى أن النسيج الفكري للمجتمع لم يتخلص تماماً

من المنظومة القيمية العثمانية. وكانت هذه المنظومة قادرة على الطفو فوق السطح حين كان المجتمع المدني الناشئ يفقد أحد مقوماته الأساسية كالاستقلال الوطنى أو غياب الديمقراطية وحينذاك كانت مساهمة المجتمع وشرايينه تنسد ومعها قنوات التوصيل: كالمدارس والمعاهد والجامعات وأجهزة الإعلام والحركة الفكرية وكافة المؤسسات الهشة للمجتمع العدى وآلياته كافة: كالاقتخابات والأحزاب والقضاء والدستور والقانون والنقابات والاتحادات وحقوق الإنسان.

وفى هذا المناخ الحافل بالتراجع والانتكاس والهزائم تتسع الفجوة بين النخبة التى تحمل غالبية المشروع الحضارى للنهضة وبين القوام الاجتماعى للوطن حتى يتحول الأمر إلى "شرح" أفقى يفصل بين الشريحة الرفيعة من المثقفين والسياسيين وبقيّة الشرائع الاجتماعية من مختلف الفئات التى تجنح فى لحظات الجزر المريرة إلى السلبية واللامبالاة بأى "عمل عام" يتجاوز مصالحها الفئوية الخاصة والضيقة كتقدم حرية الوطن والمواطن. وقد تفرز هذه السلبية بعض البشور فى بعض أنحاء الجسد الاجتماعى، كالادمان أو الانفجار السكانى أو تزايد نسبة الأمية الابجدية وأمية المتعلمين والجرائم الشاذة وانقلاب الموازين وسلم القيم فيغدو معيار الواجهة الاجتماعية - الذى يتيح احتلال مواقع الصدارة فى المجتمع - هو الثروة فى أسرع وقت وأقل جهد دون الحاجة إلى أى غطاء شرعى. ولا تعود الثقافة أو القيمة الحضارية عنصراً، مجرد عنصر، بين القيم المعيارية الجديدة. وليس من المفارقات، بل من طبائع الأمور، أن تتمسك هذه البشور كلها بنقيضها: الرايات الدينية الزاعقة كإقامة بيوت العبادة فى كل مكان وأى

مكان والانتضباط فى تأدية الشعائر بأوقاتها أيًا كانت ظروف الزمان والمكان والاعلان المبالغ فيه عن الهوية الدينية بمختلف الوسائط الشكلية بدءاً من الأزياء مروراً بمعجم الحياة اليومية وانتهاءً بالشعارات والطقوس الاجتماعية. وفى ظل هذا الازدواج الاجتماعى يقع أمران: الأول هو الممارسة النفعية لآليات المجتمع المدنى (من المحاكم إلى الأحزاب إلى النقابات إلى البرلمان.. الخ) فى إطار المنظومة القيمية العثمانية التى لوقُبُضَ لها الاستمرار خلال القرنين لاندثر المصريون اندثار فعلياً من الخريطة البشرية للدنيا. أى أن الذين يعيشون ويزدهرون عملياً بسبب آليات الدولة المدنية هم أنفسهم الذين يرفعون عاليًا شعارات الدولة الدينية.

والأمر الثانى هو أن القطاع البالغ الضيق الذى يرفض السلبية من أبناء هذه الشريحة لا يجد مفرًا من الإرهاب . وهو يمثل ذروة المفارقة بين الانعزال فى العمل السرى واقتحام الشارع بأكثر الأفعال ضجيجاً ودموية فى وقت واحد. ولكن هذه الشريحة بشقيها ليست هى المجتمع المصرى فى بنيتة الأساسية. صحيح أن حالة اللامبالاة أو السلبية مستشرية ، وأن أحوال الالامان والانفجار السكانى والجرائم الشاذة مفرغة. وصحيح أيضاً أن الخريشات على السطح قد توالى واتسعت وأنذرت بالمخاطر وصحيح كذلك أن الجسد الاجتماعى قد انسدت مسامه وشرابيته، مما كُرس الشرخ الأفقى بين الرأس والجسم.

ولكنه فى جميع الأحوال ليس انقساماً رأسيّاً بين ثقافتين من قمة المجتمع إلى قاعدته .. لأن مفهوم الثقافة الوطنية الواحدة مازال الوعاء الرئيسى للنخبة والقاعدة على السواء . هذه الثقافة الأكثر شمولاً من محاولات اختزالها

فى قسمين على جانبى الشرخ المتروهم: الدين فى مقابل العلمانية . إنها الصورة التى يتفق على رسمها للأسف تياران متصارعان، هما فى العمق من ثقافة واحدة إذا أقرنا التوصيف بأن "زاوية الرؤية" هى خلاصة الثقافة . فليس صحيحاً أولاً أن العلمانية طرف فى مقارنة أو معادلة طرفها النقيض هو الدين والأوروبيون أنفسهم الذين قالوا بفصل الدين عن الدولة لم يتخلوا لحظة واحدة أن العلمانية تنكر الدين أو تناقضه أو تكافئه فهى ليست "عقيدة" أخرى فضلاً عن أنها ليست "ديناً" آخر وإنما هى أحد عناصر النظام السياسى الديمقراطى، لا أكثر ولا أقل . إنها إحدى آليات المجتمع المدنى لا تخصم الدين من حيث المبدأ ولكنها تخصم التمييز بين الناس بسبب انتمائهم الدينى . ومرة أخرى فإنها لا تخصم الدين لأنها ليست من معدنه ولا تزعم أنها تقف فى مستواه أو فى نطاقه أو فى منطقة نفوذه .

وبالمناسبة، ليست هناك علمانية فى المطلق، فعلمانية هتلر أو ستالين التى اضطهدت المؤمنين فى ظل النازية والدكتاتورية تختلف عن العلمانية فى ظل الأنظمة الديمقراطية الليبرالية . أى أن العلمانية فى الأصل الأصل ليست تياراً أو مذهباً، وإنما هى نقطة فى جدول الأعمال حسب الهوية السياسية - الاجتماعية لهذا الجدول . وهذه هى النقطة الجوهرية الخفية فى الحوار الشائع حول الثقافتين . إن التيارات الثقافية المتعددة هى التى تصنع فى النهاية ثقافة الأمة . والعلمانية بحد ذاتها ليست تياراً أو ثقافة قائمة بذاتها، وإنما هى جزء وعنصرين مكونات الثقافة الوطنية على اختلاف تياراتها . وأزعم أن المشايخ العظام من بناء النهضة العربية الحديثة كانوا من المؤسسين لحلم المجتمع المدنى وأسهموا أحياناً فى إقامة بداياته . وأزعم

أيضا أن غالبية أحزاب مصر، بما فيها الحزب الوطنى الأول الذى صاغ محمد عبده برنامجه ، كانت أحزاب المجتمع المدني... دون أن تكون العلمانية أو الدين محورا لأية صراعات كالتى نشهدها الآن. لم يخطر على بال عرابى أو سعد زغلول أو مصطفى النحاس أو جمال عبد الناصر أن هناك مشكلة تسمى العلمانية على حساب الإيمان أو الدين.

كذلك الشعب المصرى ظل دائما ولا يزال إلى الآن ، بالرغم من كل شىء ، يمارس العلمانية فى حياته اليومية دون أن يشعر بها أو يوجع منها ، وفى الوقت نفسه لا يعى أى تناقض بين تدينه وهذه العلمانية التى يلعنونها . ذلك أن الاسلام السياسى قد نجح فى استدراج النخبة على اختزال مشاريعها الفكرية والسياسية فى مفردة واحدة اسمها العلمانية . والمفترض أن تقدم هذه النخبة اتجاهاتها وتياراتها الأكثر شمولاً، فتأخذ العلمانية حجمها الطبيعى ومكانها الصحيح. ماهى برامج النخبة فى تحرير المجتمع من الفقر والتخلف وبقيّة الأمراض المستعصية؟ هذه البرامج وحدها هى التى تربط الأفكار بالمصالح فتسد الفجوة الأفقية ولا تعود هناك ثقافتان بل ثقافة واحدة وثقافات متعددة.

(١٢)

بمزيد من الحفر عند الجذور سوف نكتشف أنه على طول تاريخنا الحديث والمعاصر أن "الوطن" - مصر - كان يتبلور فى وعى ومخيلة المصريين كلما خطا المشروع الحضارى للتحديث إلى الأمام، وكلما أصبح للمصريين دوراً فى إدارة شئون بلادهم وتقرير مصيرهم. أى أن الاستقلال على أى نحو يرتبط حكما بالديموقراطية فى أية صورة من صورها ، وكلاهما فى المشروع

الحضارى يرتبطان حكماً بالهوية الوطنية. بعبارة أخرى فالتمصير القليل الذى جرى فى عصر محمد على ، أساساً بتجنيد أبناء الفلاحين فى الجيش ، كان يتم فى وقت واحد مع إرسال أبناء الأزهر إلى أوروبا . وكان أحدهم على الأقل - الطهطاوى- يعود ليحدثنا عن "الوطن" والدستور والحرية والاخاء والمساواة أمام القانون.

ولا يكون هناك كلام جاد عن الدستور ومحاولة أولية لإقامة برلمان إلا فى عصر إسماعيل. ولكن المؤسسة العسكرية - العمود الفقرى لتأسيس المجتمع المدنى - تكون مصريتها قد نضجت وتطورت فلا يعود المصريون يشكلون قاعدتها فقط ، وإنما يصعدون إلى قيادتها أيضاً. ويمزج من تمصير المؤسسة العسكرية يصبح ممكناً لابن الفلاح المصرى أحمد عرابى أن يواجه الخديو توفيق علناً فى ساحة عابدين : لسنا عبيد احساناتكم ، ولقد ولدنا أمهاتنا أحراراً ولن نعود عبيداً بعد اليوم وكالعادة فإن الذين كسروا محمد على فى ذروة مشروعه والذين كسروا إسماعيل فى ذروة انحيازه للدستور هم أنفسهم الذين كسروا توفيق عشية محاولته الجسورة: التمسير الكامل للدولة المصرية الحرة المستقلة . هو والبارودى وعبد الله فكرى ومحمد عبده وعبد الله النديم وغيرهم من رموز الوطن الواحد وثقافته المتعددة.

وبالرغم من هذه الانتكاسات المتوالية، فلا عودة إلى نقطة الصفر. تعظم التضحيات ، ولكن المشروع يستمر ، تتأكد نقاطه الرئيسية ومن قلب التحديات تستجد نقاط جديدة، ومن الوعى بالضرورة يربح أرضاً جديدة فى الدولة والمجتمع. وفى الوقت الذى تتراجع فيه المنظومة القيمية العثمانية يتراجع "رجل أوروبا المريض" فى الداخل والخارج يغدو "العدو" واضحاً وضوح

جنود الاحتلال فى شوارع مصر. وتغدو الهوية الوطنية وثافتها واضحة وضوح ثورة ١٩١٩. وحين يصل الدستور بعد أربع سنوات، فإنه لم يكن صانغاً لتوازن القوى السياسية والاجتماعية فحسب، وإنما كان صائغاً كذلك لثوابت المشروع الحضارى: فالنص على دين رسمى للدولة لم يتعارض مطلقاً مع علمانية هذه الدولة فى العديد من آليات الحكم. ونحن نعلم أن أقباط مصر الذين عارضوا مبدأ حماية الاقليات هم أنفسهم الذين رفضوا مبدأ التمثيل النسبى فيما بعد، وهم بالتالى الذين وافقوا على الدستور بما ينص عليه من أن دين الدولة هو الإسلام. وبالرغم من ذلك فقد كان مصطفى النحاس هو الذى رفض تتويج فاروق تحت المظلة الدينية، بل قاتل فى معركة علنية طافرة وتم التتويج تحت قبة البرلمان.

كذلك فبالرغم من أن مجلس شورى القوانين فى بدايته كان "منحة من ولى النعم" سرعان ما صاح أعضاءه "نحن وكلاء هذه الأمة" إلى أن كانت صيحة عباس محمود العقاد "إننا نحطم أكبر رأس تمس الدستور" وكان يقصد الملك فؤاد الذى أراد أن يصبح "أمير المؤمنين" بعد سقوط الخلافة العثمانية؛ فأصدر الشيخ الأزهرى على عبد الرازق كتابه "الإسلام وأصول الحكم" وهو قاض شرعى، فكانت المعركة الشهيرة. وحين أصدر الملك قراره بحل البرلمان كان ويصا واصف رئيس مجلس النواب هو الذى اقتحم المجلس برفقة الأعضاء وحطم بنفسه سلاسل البوابة الرئيسية.

وكان المصريون فى ذلك كله يدفعون الثمن غالياً، سواء بنفى سلطة الاحتلال لزعمائهم من المسلمين والأقباط أو بسجن العقاد وفصل على عبد الرازق من هيئة كبار العلماء. ولأننا لا نعود إلى نقطة الصفر، فإن على عبد

الرازق نفسه يعود بعدها بسنوات "إماماً أكبر" للجامع الأزهر.

وليست مفارقة أن يكون أعظم كتابين للعقاد "عبقريّة محمد" و "سعد زغلول"، فهو نفسه صاحب "التفكير فريضة إسلامية" وليست مفارقة أن يكتب العقاد وطه حسين وأحمد أمين ومحمد حسنين هيكل وتوفيق الحكيم عن اليونان وأوروبا وأمريكا، ثقافتهم وحضارتهم جنباً إلى جنب وفي وقت واحد مع مؤلفاتهم العظيمة عن التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية. ليس صحيحاً أن كتاباتهم (الغربية) كانت في مرحلة والاسلامية في مرحلة أخرى. وإنما كان التداخل الزمني واضحاً، ففي المرحلة الواحدة وأحياناً العام الواحد كان يصدر للكاتب الواحد مؤلف عن شخصية أو قضية أو ثقافة أوروبية ومؤلف آخر عن شخصية أو قضية أو ثقافة إسلامية. ولم يكن هناك أي تعارض، بسب وحدة المنهج التاريخي أو النفسى أو الرومانسى عند هذا أو ذاك من كتابنا.

وليست مفارقة أن يعمد اسماعيل صدقى إلى إلغاء دستور ١٩٢٣ فيصبح مطلب الأمة كلها هو إعادته، فيعود.. والمعنى أن الشعب أصر على القول: لاصلاحيات أوتوقراطية للحاكم ولارجعة ثيوقراطية إلى المنظومة القيمية العثمانية في المجتمع.

لذلك انشغلت برامج كل الأحزاب المصرية منذ الحزب الوطنى الحر الذى صاغ محمد عبده برنامجه إلى آخر حزب كان فى الحكم قبل حريق القاهرة (٢٦ يناير ١٩٥٢) بالأساسيات فى المشروع الحضارى المستمر نهوضاً ونكوصاً منذ محمد على: الهوية الوطنية والاستقلال والديمقراطية وكانت ثورة ١٩٥٢ تتويجاً لكفاح الشعب المصرى لاستخلاص السلطة الوطنية بكاملها من براثن الاجنبى فأنجزت "تمصير مصر" للمرة الأولى بعد زمن طويل سواء أكان

الاجنبى أسرة مالكة أو احتلالاً حاكماً. ولم تخرج الثورة عن الإطار العام للمشروع الحضارى المستمر ، ولكن المستجدات أضافت البعد القومى العربى لتعزيز الهوية الوطنية وليس لإلغائها . والبعد القومى يتضمن كالوطنية المصرية ذاتها ، الحضارة العربية الاسلامية كوعاء ثقافى شامل للمصريين على مختلف أديانهم ومذاهبهم.

وأيا كانت رواسب المنظومة القيمية العثمانية فى الدولة أو المجتمع ، فقد أضحت الهوية الوطنية الواحدة وثافتها هى العمود الفقرى لمختلف التيارات الفكرية والسياسية ، وما عداها شذوذ واستثناء ، ونشاز لا يقاس عليه . وأصحاب هذه التيارات فى غالبيتهم من المسلمين الذين لا يرون أى تناقض بين إيمانهم وبين حق المواطنة أو التعددية أو مدنية الحكم أو علمانية المجتمع المدنى أى عدم التمييز بين أهل هذا المجتمع بسبب الاختلاف الدينى أو العرقى إن وجد .

لذلك كان اختزال المجتمع بين علمانيين وغيرهم محض افتراء ، وأوهام وافتعال مزيف لخصومة غير قائمة فى الواقع الحى للمجتمع ، إذا أفصحت الأحزاب والتيارات الفكرية والسياسية عن هويتها الحقيقية المعبرة عن مصالحها المشروعة ، وضمتها عن مصالح الذين تعبر عنهم من حق اليسارى واليمينى وما بينهما أن يدعو نفسه اشتراكياً أو قومياً أو ليبرالياً أو غير ذلك من عناوين دقيقة . ولا يجوز لأى منها اختصار الاسم واللقب والعنوان فى العلمانية أو التدين .. فهناك علمانيون نازيون ومتدينون فاشيون ، وهناك علمانيون ديمقراطيون متدينون فى الوقت نفسه .. فالعلمانية ليست أكثر من آلية بين آليات الفكر السياسى والفعل الاجتماعى ، وقد تكون حاضرة فى كافة

ألوان الطيف الفكرية - السياسية. والتدين كذلك.

هل هناك إذن "علمانيون" متطرفون ومتدينون متطرفون؟ جوابي بنعم ولا، دون أدنى اشتباه فى توفيقية أو تلفيقية أو وسطية وهمية.

نعم ، هناك علمانيون متطرفون حين يكونون أصلاً من النازيين والفاشييين ، من العنصريين والشموليين. ولا حين يكونون فى الأصل ديموقراطيين وإنسانيين من دعاة حق المواطنه وحق التعدد وإعمال العقل وحرية الفكر والاعتقاد والتعبير وبقية حقوق الإنسان . ونعم هناك متدينون لا يرون تناقضاً بين هذه المبادئ كلها وإيمانهم الدينى.

ولا ، لأن هناك قلة قليلة تشتغل بالسياسة ضد هذه المبادئ فتترفع راية الدين بيد والسلاح باليد الآخر

(١٣)

كان من أعظم الذين حفروا عن الجذور سليم حسن وشفيق غريال وحسين مؤنس وسليمان حزين وصبحى وحيدة وحسين فوزى. ولكن الذى اكتشف "الجذر" وأعلن نتائج الحفر المستمر منذ رفاعة الطهطاوى وعلى مبارك، فهو جمال حمدان فى "شخصية مصر".

وبالرغم من أننى ظلمت أعتقد دائماً منذ رحيله الفاجع أنه قد ترك وراءه أوراقاً لها أهميتها ، فإن خيالى لم يصل فى تقدير أهميتها إلى الحد الذى كشف عنه الصحفى الموهوب حلمى النمنم فى "المصور" (١٥-٤-١٩٩٤). وهو الحد الذى يتكلم فيه جمال حمدان لأول مرة بصراحة كاملة عن مسائل العلمانية والإسلام السياسى. وهو أيضاً الحد الذى يتطابق وما انتهت إليه فى هذه القضية قبل اطلاعى على الأسطر الشحيحة الواردة فى أوراق جمال

حمدان الخاصة ضمن التحقيق الذى نشرته "المصور"
ويجب أن نلتفت إلى أن هذه الأوراق التى سجل فيها العالم الكبير خواطره
تمثل خلاصة ما انتهى إليه تفكيره قبل الرحيل ،أو ما أحب أن أسميه بنتائج
الحفر. وبالتالي فهى ليست خواطر شعرية هائمة على وجهها ، وإنما هى
العصارة الأخيرة لأحد أكبر العقول المصرية فى هذا القرن.
يقول الرجل أن "الحركات الإسلامية المتطرفة هى وباء دورى يصيب العالم
الإسلامى فى فترات الضعف السياسى أمام العدو الخارجى. وهى نوع من
التشنج الطبيعى بسبب عجز الجسم عن المقاومة" ليست هذه دعاية انشائية
فجة، لأننا نعرف أن جمال حمدان قد رصد فى مشروعه الكبير لحظات الضعف
فى تاريخ مصر، وأحصى آلياتها بما يدعنا فى هذه الفقرة أمام تعميم
وتخصيص فى آن واحد. وعندما نلتفت داخلنا وخارجنا لن نحتاج إلى جهد فى
تبين عناصر الضعف وتجليات العجز . وسوف نستدل من التاريخ والجغرافيا
والحضارة التى انشغل جمال حمدان باكتشاف نتائج الحفر التى قامت بها
أجيال الحفارين العظام أن هذا "الوباء" - حسب وصفه حرفيا - ليس جديداً
"فالإسلام السياسى ينتمى إلى الماضى" ولا يستغرق حمدان فى ضرب الأمثلة
من الماضى البعيد بل يركز القول على القرن التاسع عشر حيث "هو ظاهرة
تجسد العجز السياسى فى ظل التخلف الحضارى فى وجه الخطر الاستعمارى
. هو رجعية سياسية وجهل مدنى وجاهلية دينية. أما فى القرن ٢١ فهو خرافة
من مخلفات التخلف وكابوس مخيف". ومن ثم فالإسلام السياسى
المعاصر ليس أكثر من "صحوة الموت أو رقصة الذبيح بعد طول احتضار (...)
وهو صحوة نفطية مبعثها البترول المجنون ليس إلا".

إنه هنا يضيف العنصر الجديد ، النفط ، إلى بقية عناصر العجز . أو أن هذه الطاقة القادرة التي يفترض بها القوة قد غدت من مفردات الضعف والعجز لخروجها عن سياق القوة للأوطان بالتحريض والتنمية . لذلك فحين اختلطت الطاقة الروحية (الإسلام) بالطاقة المادية (النفط) استحالت الدعوة داءاً خبيثاً هو "الشيوعية والديمقراطية والدولة الدينية" على حد تعبيره الذي يستكملة موضحاً أن هذه الجماعات وصحوتها ليست أكثر من "سفه طبقي باسم الإسلام وطفح نفطي على وجه مصر العربية" . ولا بد أن نباط قلب حمدان كانت تتمزق وقد خلص إلى النتيجة التالية: "بالتخلف الحضارى تحول الإسلام كسلاح ذى حدين من الموجب إلى السالب".

ماذا إذن عن العلمانية؟

يجيب بحسم إن العلمانية ليست نقيض الدين ، لكنها نقيض الدروشة" أى ليست نقيضاً "للدين بلا هيستريا وبلا تطرف" و "العمل فوق العبادة، والعلم لا يناقض أصول اسلامية مقررة" و "من الآن فصاعداً يجب أن نفرق بين نوعين ومفهومين من العلمانية منعاً لخلط الأوراق عمداً أو جهلاً (...) نفرق بين العلمانية الغربية والعلمانية الشرقية أو إن شئت بين العلمانية المسيحية والعلمانية الاسلامية، وكلتاها لا تلغى الدين ولكن تفصله فقط عن الدولة . أما الفارق فهو أن ليس فى المسيحية أحكام تشريعية تُترك أو يؤخذ بها بعكس الإسلام. العلمانية هي العقلانية، بلا زيادة أو نقصان . ضد العلمانية هي ضد العقلانية ، بينما الدين الاسلامى دعوة إلى العقل وعلى أساس العقل". لذلك فهو يطالب بنوع جديد من رجل الدين هو "رجل الدين المثقف ثقافة مدنية، وضعية، علمية، علمانية، رجل الدين العلمانى، وعالم الدين

العلماني" و "الدولة الدينية ممنوعة في الاسلام (الشيخ محمد عبده) إذن لا أحزاب دينية في الاسلام".

ولا يخشى جمال حمدان - بعد كل ذلك - اقتحام الأسلاك الشائكة، فيرى أن "أقباطنا هم همزة الوصل وأداة الربط ورابطة الصداقة بين المسيحية والاسلام". وأساس التعايش السلمي بين الديانتين هو أن الوطن - مصر - سابق على الأديان، ومن لا وطن له لا دين له . والأقباط من أهل مصر الاصلاء وليسوا سلالة وافدة بل "نحن عائلة جنسية واحدة" و "نحن معاً ووجدنا فقط الذين صنعنا الحضارة". أما الفتنة الطائفية فهي فتنة من طرف واحد بدأها المتطرفون الاسلاميون، والأقباط على (خط) الدفاع فقط" وهو أمر يختلف كلياً عما جرى في لبنان" لذا يستحيل لبثنة مصر". ومن هنا فالخصوصية الوطنية المصرية، على نقيض الإسلام السياسي، هي الاعتراف المتبادل بالتعددية الدينية.

وإذا كانت أوروبا وأمريكا العلمانيتان تسمحان إلى اليوم - كبقية العالم المتحضر - بقلة قليلة من المدارس أو المعاهد الدينية لتغذية الجهاز الديني، فإن التعليم المدني في هذا العالم يشمل ٩٩ في المائة من المتعلمين علوم الدنيا أي الحياة" كما يقول جمال حمدان. ثم يضرب المثل بمصر حيث كان التعليم الديني هو التعليم الوحيد "لأنه بكل بساطة لم تكن هناك علوم علمية وضعية .. ولم يكن هناك (علم) لم يكن هناك (عصر العلم). كان هناك فقط عصر الدين وعلم الدين. ولكن الدين ليس علماً بالمعنى المفهوم لكلمة علم ... وقديماً لم يكن هناك تعليم إلزامي للجميع. بل كان التعليم استثناء لقلة محدودة جداً في مجتمع ٩٩ في المائة منه جاهل . إذن التعليم الديني في عز أيامه كان تعليم القلة المتخصصة جداً لوظيفة خاصة جداً. ثم أتى عصر

العلم، الطبيعي والوضعي، وأصبح التعليم لعموم الشعب، وكان مستحيلاً أن تنصرف الأمة جميعاً إلى التعليم الديني غير المنتج فكان التعليم المدني منطقياً وحتمياً وضرورة حياة واستجابة لطبيعة الأشياء قبل كل شيء".
هكذا تكلم جمال حمدان قبل مأسأتنا برجيله المبالغ منذ عام ، وكأنه أراد في أوراق مبعثرة أن يللم "وصيته" في نتائج كشفه التي يظل صوتها مدوياً فوق صمت الموت وصراخ القتلة جميعاً

(١٤)

.. وإذا كانت الأوراق المبعثرة لجمال حمدان قد أوجزت إحدى خلاصات مشروعه الكبير في "شخصية مصر" إذ يجب أن نقرأها في هذا السياق الذي يثبت مفهوم الثقافة الوطنية الواحدة لشعب مصر، فإن مقال محمد حسنين هيكل "الأقباط ليسوا أقلية" (الأهرام ١٩٩٤/٤/٢٢) يجب أن يعامل أيضاً في إطار مشروعه الكبير الذي بدأه بملفات السويس واختتمه بحرب أكتوبر . وهي عناوين طالمة للمشروع. لأن هيكل في واقع الأمر يعالج تحت هذه العناوين المشروع الحضاري القومي من محمد علي إلى جمال عبد الناصر.

وفي كتابه "خريف الغضب" كان هيكل أبرز الذين تصدوا للدفاع عن الكنيسة المصرية باعتبارها من القلاع الوطنية الصامدة بوجه الذين يتصيدون ماهو عابر وهامشي فيسلطون عليه الأضواء كأنه جوهر المتن. كانت الذاكرة الوطنية للشعب المصري تحتفظ بمشهد لا ينسى للرئيس جمال عبد الناصر والبابا كيرلس السادس وهما يضعان حجر الأساس في بناء الكاتدرائية المرقسية الجديدة. وكان رئيس الدولة قد شارك باسمها في إقامة هذا البناء

بمائة الف جنيه. كان المشهد من البداية إلى النهاية عنواناً رمزياً لوحدة الشعب والوطن. ولكن الذاكرة الوطنية لا تنسى بعد حوالي خمسة عشر عاماً مشهداً آخر تجاوز فيه الحكم القائم آنذاك الخط الأحمر فأقام حصاره الشهير لرموز مصر كلها بما فيها الكنيسة وراء الأسوار. ولم يكن الحكم يدرى أنه بهذا الفعل الفاضح والفادح الثمن إنما كان يصطدم بالطبيعة ذاتها والتاريخ نفسه. ومع ذلك فقد كان دون أن يقصد يؤكد القانون: هوية وطنية وثقافية وحضارية واحدة لشعب مصر، وإن تعددت تجلياته السياسية والدينية من اليمين واليسار والوسط ومن المسلمين والأقباط ومن الليبراليين والاشتراكيين ومن هم بين بين. أي أنه حتى في أكثر تجاوزات الخط الأحمر جنوباً كانت الكنيسة وكان الأقباط جزءاً لا يتجزأ من نسيج الشعب الواحد والحضارة الواحدة. في السراء والضراء هم كذلك. والمشاريع الفكرية الكبرى لأبناء هذا الوطن تؤكد ذلك من رفاعة الطهطاوي إلى محمد عبده ومن أحمد عرابي إلى جمال عبد الناصر ومن طه حسين والعقاد إلى سلامة موسى ولويس عوض ومن سعد زغلول ومصطفى النحاس إلى حسني مبارك ومن صبحي وحيدة وحسين فوزي إلى جمال حمدان ومحمد حسنين هيكل.

ثلاثة مشاريع فكرية - استراتيجية هي التي اعترضت على مفهوم وحدة الشعب المصري في هوية ثقافية حضارية وطنية واحدة ذات روافد تاريخية واجتماعية متعددة: الاستعمار الغربي الحديث والمشروع الصهيوني المعاصر، ومشروع الاسلام السياسي. كانت المشاريع الثلاثة ولا تزال تترفع أو تضمحل شعار "فرق تسد" بمفردات وصياغات وأفعال مختلفة. الغرب حيناً باسم حماية الأقليات وأحياناً باسم حقوق الإنسان، وإسرائيل حيناً باسم الحدود

الأمنة وأحيانا باسم الحدود المفتوحة ، ودورها في الحرب اللبنانية لا يحتاج إلى شهود . والإسلام السياسي باسم الهوية الدينية واستنكار الوطنية وحقوق المواطنة مما تدعو إليه العلمانية "الكافرة" (ودور إيران باسم تصدير الثورة لا يحتاج هو الآخر إلى شهود في محاولة تقسيم العراق والاستيلاء على جزر الإمارات والوجود المسلح في جنوب لبنان وتغذية الحكم في السودان بما يكرس الانفصال بين الشمال والجنوب).

ما يعنيننا هنا في مصر أن الأقباط الذين رفضوا مبدأ حماية الأقليات منذ ثمانين عاماً على وجه التمام والذين رفضوا مبدأ التمثيل النسبي منذ سبعين عاماً على وجه التمام ، ومن ترفض رئاستهم الروحية ذهابهم إلى القدس لأداء الحج منذ سبعة وعشرين عاماً حتى اليوم ، بالرغم من الصلح الرسمي بين مصر وإسرائيل ، هؤلاء الأقباط يجيء اليوم من يقول لهم: "بل أنتم أقلية".

ولا بد لصاحب هذا الخطاب من أن يكون لديه مقدمات وسياق بانتظار النتائج التي يمكن أن تسفر عنها غرفة العمليات أو المطبخ الاستراتيجي أو المؤتمر المزمع عقده في القاهرة ، فليس هناك شيء من هذا النوع إلا بعد إعداد كافٍ يشمل تحديد الوسائل والغايات. حتى إذا كانت "المعرفة" لذاتها هي الهدف، فإن أحداً لا يملك منع أحد من الانتفاع بهذه المعرفة في الطريق الذي يريد وحتى إذا كان "الحوار" هو الوسيلة ، فإن أحداً لا يملك منع أحد من الاستفادة بهذا الحوار (البريء!) في حوارات أخرى غير بريئة.

ومن حق شعب مصر الموحد عبر عشرات القرون أن يفكر بأن مشروعاً من المشاريع التي تعترض على وحدته، أو كلها مجتمعة، هي صاحبة الخطاب بأن الأقباط أقلية بكل ما يضمنه هذا الخطاب من مقدمات وسياق ونتائج.

فالمقدمات تقول مثلاً أن الغرب ليس بعيداً عن موجات التفتت العرقي والطائفي التي اجتاحت العالم منذ عشرين عاماً بدءاً من تقسيم قبرص وانتهاءً بالاتحادين السوفييتي واليوغسلافي مروراً بالتهديد المعلق على سماء العراق في الجنوب وأرضه في الشمال. تقول المقدمات أيضاً أن إسرائيل لم تكف يوماً عن التلويح بضرورة الحزام الأمني من حولها بإقامة دويلات طائفية للموارة والدروز وتقول المقدمات كذلك أن الاسلام السياسي هو الذي دفع جنرالات السودان من نميري إلى البشير نحو إغواء الجنوب بالانفصال العرقي والديني.

وبالرغم من اعتراضنا من حيث المبدأ على أى تقسيم أو انفصال - خاصة في العراق ولبنان والسودان- إلا أن أقباط مصر في خاتمة المطاف ليسوا أكرادا ولا زنجياً ولا يونانيين أو أتراكا في قبرص ، فهم ليسوا أقلية عرقية أو وافدة أو متوطنة لأنهم مصريون كالمسلمين من أبناء وطنهم دون زيادة أو نقصان . ومصر لم تكن في أى وقت مجموعة قوميات - جمهوريات متحدة كما كان الحال في الاتحادين السوفييتي واليوغسلافي السابقين. والأقباط ليسوا أيضاً أقلية ديموجرافية فهم لا يعرفون "الجيتو" بل هم منتشرون بين مواطنيهم المسلمين على طول أسطح القرى التي لا تميز فيها بين دار القبطى ودار المسلم ، وعلى طول أحياء المدن وعرضها وفي مختلف أجهزة الدولة ومؤسسات المجتمع. والأهم على طول وعرض وعمق وارتفاع القيم والعادات والتقاليد والملامح النفسية والعضوية لمجموع الشعب المصرى. وهم كذلك ليسوا أقلية سياسية لأنهم منتشرون في كافة الأحزاب والاتجاهات السياسية المصرية منذ كانت هنا أحزاب إلى اليوم. وهم بالطبع منتشرون في كل الطبقات

الاجتماعية من أعلاها إلى أدناها.

ولا ينفي ذلك أن هناك "مشاكل" بعضها موروث من العهد العثماني وبعضها الآخر من عهود الاستعمار الغربي وبعضها الثالث من أنظمة الطغيان التي تضطهد الشعب المصري ككل فتزوع القهر على الجميع بما يناسب الوضع الخاص لكل فئة: فاضطهاد المرأة بسبب جنسها والفلاح أو العامل بسبب عمله والمثقف بسبب فكره. وهكذا ، فالاضطهاد يلاحق الجميع في أزمنة الدكتاتورية. يخف الضغط والقمع والقهر عن كاهل الجميع في أزمنة العدالة والديمقراطية ولكنها في جميع الأحوال "مشاكل" تصيب أبناء الوطن الواحد والمجتمع الواحد، ولا تصنف أية فئة حسب درجة اضطهادها إلى أقلية أو أغلبية.

وإنما الأغلبية والأقلية في مدارج الرقي والحضارة مفهوم سياسى سبيلها الاقتراع الحر المباشر بين الذين يمثلون مصالح الناس وحقوقهم جميعاً دون عدوان على حق الوطن ومصالحه العليا ، وطن الهوية الواحدة لجميع المصريين على اختلاف أديانهم وتعدد ثقافتهم. لذلك كان القول بأن الأقليات أقلية عدوان صريح على هذا الوطن، سواء أكان هذا العدوان قادماً من أحد المشاريع الفكرية - السياسية التي تعترض وحدة الشعب المصري أو من المشاريع الثلاثة جميعاً وفي وقت واحد.

(١٥)

ما علاقة الزعم بأن "الأقليات أقلية" بمسألة الشرخ المتوهم بين العلمانية والدين؟ نستطيع الجواب إذا أقررنا دائماً بأن العلمانية ليست أكثر من بند في

جدول أى تيار فكرى أو سياسى، فنرفض أو نقبل هذا التيار فى ضوء مشروع شامل بما فى ذلك أسلوبه فى ترجمة العلمانية على الأرض، ولا يكتفى الجواب إلا إذا فرقنا بين الدين والتدين السياسى. من هنا يصبح الدين بمنأى عن التعارض بينه وبين الانتماء إلى أى حزب أو تيار سياسى يتضمن العلمانية بين آلياته المختلفة، باستثناء الأحزاب أو التيارات الدينية التى ترفض أصلاً آليات الفكر والعمل الديمقراطيين وكل ما تشتمل عليه هذه الآليات من اقرار بحق المواطنة وانتفاء التمييز الدينى وتداول السلطة والتعددية الفكرية والسياسية. ذلك أن الإسلام السياسى مهما بلغت الاجتهادات وحسن النوايا، هو من خلال تجارب الماضى والحاضر مشروع من آليتين رئيسيتين: الأوتوقراطية والشيوقراطية. أى الحكم الشمولى فى أكثر أشكاله اغتياًلاً لحقوق الإنسان: السلطة الدينية باسم الحق الألهى.

هذا الاسلام السياسى هو الذى يقسم المغاطنين حسب هويتهم الدينية فتصبح هناك - أغلبية مسلمة وأقلية قبطية. ولا جذور لهذه الأقلية أو تلك الأغلبية فى الكوام الاجتماعى أو البنية الأساسية للشعب المصرى الذى يرتضى أقباطه ومسلموه أن تكون الحضارة العربية الاسلامية بصمته غير المتنافرة مع بقية بصمات العالم، وأن تكون هويته الوطنية المصرية شرط وجوده وأن يكون مشروعه للتطور هو العمود الفقرى للتقدم نحو الاستقلال والعدل والديمقراطية. هذا المشروع الثقافى فى جوهره هو الذى وقف ويقف فى طريقه الاعتراض من المشاريع الثلاثة المضادة لوحدة الشعب المصرى: المشروع الاستعمارى والمشروع الصهيونى ومشروع الاسلام السياسى. وليس من الصعب أن نلاحظ اعتراض هذا المشروع أو ذاك أو كلها مجتمعة

على مسيرة المشروع الحضارى القومى منذ نشأة الدولة المصرية الحديثة إلى اليوم... فقد كان الغرب هو الذى تقارب مع الأستانه وتآمر ضد محمد على فى اتفاقية ١٨٤١. وكان الغرب هو الذى أغوى اسماعيل بالدين ثم خلعه قبل أن يضع توقيعيه على الدستور. وكان الغرب هو الذى تدخل عسكرياً لإنهاء ثورة عرابى . وكان ذلك يعنى أن الغرب يخون مبادئه المعلنة حول الديمقراطية وحقوق الانسان والمجتمع المدنى، ويتحالف مع أكثر الأطراف غلوا فى إدعاء الحكم بالحق الألهى. ونظرة سريعة بالعين المجردة حول عالمننا العربى والاسلامى تؤكد أن مشروعه ، بالرغم من كل الشعارات ما زال سارى المفعول إذ يدعم مباشرة ودون مواربة الأنظمة الشمولية الحاكمة باسم الدين ويسهم مباشرة ودون مواربة أيضاً فى مطاردة الحركات وضرب الحركات الديمقراطية الليبرالية. والهدف فى جميع الأحوال كسر المشروع الثقافى القومى لهذه الأمة. وإذا كانت مصر كلها تحت الحماية عام ١٩١٤ فإنه تحت ضغط ثورة ١٩١٩ التى رفعت شعار "الدين لله والوطن للجميع" أراد بعد ثلاث سنوات فقط عام ١٩٢٢ أن يحتفظ بموطئ قدم فى ظل مبدأ "حماية الأقليات" بالرغم من كل ما قاله كرومر من أنه لم يجد أى فرق بين القبطى والمسلم إلا أن الأول يصلى فى الكنيسة والآخر يصلى فى المسجد. أقول بالرغم من هذا الاعتراف الضمنى بأن مصر لا تعرف المفهوم الدينى للأقلية والأكثرية إلا أن بريطانيا التى كان يمثلها اللورد كرومر نفسه هى التى عرضت مبدأ "حماية الأقليات" الذى رفضه الأقباط قبل المسلمين، وتشاء المصادفات (١) بعد سبعين عاماً من هذا الرفض أن تكون "جماعة حقوق الاقليات فى لندن" (M.R.G) هى الشريك الأجنبى فى المؤتمر الذى يدعو لمناقشة هذه الحقوق فى القاهرة. ولكنه ليس

من المصادفات أن يهب أقباط مصر بمختلف وموزهم الروحية والثقافية والسياسية لرفض اعتبارهم أقلية، جنباً إلى جنب مع المسلمين. لماذا هذه "الانتفاضة" الاستثنائية التي حطمت حسابات الكمبيوتر في المطبخ الاستراتيجي لدعاة النظام العالمي الجديد؟ لأن التفتت العرقي والطائفي أضحى بطول العالم وعرضه من آليات هذا النظام لفرض الهيمنة الجديدة تحت ستار "حماية الأقليات" و "حقوق الانسان"، وقد ظنوا بمصر أنها في لحظة ضعف تاريخية يمكن التسلل إليها واللعب في أحشائها وسط الظلام... حيث يمكن التحول بالنضال الوطني من أجل الديمقراطية إلى أسوار عازلة بين فئات الشعب باسم الدفاع عن حقوق الاقليات: اليوم أقلية قبطية وغداً أقلية نوبية. وبالنفس الطويل يفاجأ أحفادنا بعد غد وقد أصبح الوطن الموحد منذ آلاف السنين مجموعة كانتونات فيدرالية عبر مجموعة متصلة من الحروب الأهلية.

أما المشروع الصهيوني فهو لا يحتاج إلى بيان ، لأنه "الرائد" في عصرنا للتدين السياسي، حيث قامت الدولة على أساس "اليهودية السياسية" فكانت الصهيونية ثقافة الإبادة العنصرية وايدولوجية التطهير العرقي في المنطقة . وكما تحالف المشروع الاستعماري مع السلطنة العثمانية في ضرب محمد علي، فقد تحالف المشروع نفسه مع الدولة اليهودية في ضرب مصر الناصرية. ولم تكن هزيمة ١٩٦٧ - مهما بلغت الشغرات الداخلية - إلا تكراراً لهزيمة ١٨٤١ (محمد علي) وهزيمة ١٨٨٢ (أحمد عرابي): إسقاطاً للمشروع الحضاري القومي، بهويته الثقافية الموحدة وتعدد مكوناتها. وإذا كانت اسرائيل قد وجدت في لبنان أضعف الحلقات العربية في الجغرافيا (بحكم

الجوار) والانثروبولوجيا (بحكم التعدد العرقي والطائفي) فقد بذلت أقصى جهودها لتحويل هذا التعدد إلى واقع انقسامى دائم على الأرض.

وإذا كانت مصر أقوى الحلقات ، فإن سؤالاً يهيم على وجهه يحتاج إلى المواجهة هو: لماذا تعاطف الإسلام السياسى فى موازاة الصلح مع إسرائيل، ولماذا أطلت أشباح الارهاب الطائفى طيلة ذلك التاريخ؟

وقد كان الجواب القبطى جاهزاً : وهو منع الأقباط من زيارة القدس "حتى يدخلوها برفقة اخوتهم العرب والمسلمين" على حد تعبير البابا شنودة. وهو الجواب الذى دفعت الكنيسة والأقباط ثمنه غالياً جنباً إلى جنب مع المسلمين فى واقعة سبتمبر ١٩٨١ الشهيرة .

وأياً كان التداخل أو التمايز بين المشروع الاستعمارى والمشروع الصهيونى والإسلام السياسى فإن لهذا الأخير تجلياته "العالمية" التى تسهم بدور نشيط فى استراتيجىة الفوضى العالمية المسماة خطأً بالنظام العالمى الجديد. وبدءاً من افغانستان إلى الصومال مروراً باليمن والسودان يلعب الاسلام السياسى دوراً مسلحاً فى التفتيت العرقي والطائفى والمذهبى. وهو يواجه فى مصر- شأنه فى ذلك شأن المشروعين الآخرين - صخرة راسخة ، وقد ظن أن الأمطار الكثيفة المتساقطة. من أجهزة الاعلام والتعليم وبعض رجال الدين يمكن أن تشق هذه الصخرة .. فاخترع بين مخترعاته العديدة أطروحة الصراع بين العلمانية والتدين ، وما يتبنى عليها من هوية تميز بين أصحاب الأديان المختلفة والأغلبية الدينية فى هذه الحال حقوق ، وعلى الأقلية واجبات نحو هذه الأغلبية ، وليس نحو الوطن .. فالوطن نفسه لم يعد مصر أو الوطن العربى، بل أصبح الدين هو الجنسية والهوية الوحيدة.

لذلك رأى البعض أن مصر مشروخة رأسياً من القمة إلى القاعدة، إلى ثقافتين إحداهما علمانية والأخرى متدينة . هذا البعض نفسه هو صاحب أطروحة "الأقباط أقلية" وما يبنى عليها من نتائج.

(١٦)

ليس هناك إذن شرخ رأسى بين ثقافتين يفصلان بين "علمانيين" و "متدينين" فهذا الفصل الوهمى لم تعرفه مصر خلال تاريخها الحديث.. فحين وضع الإمام محمد عبده برنامج الحزب "الوطني الحر" كان واضحاً وحاسماً فى شروط العضوية أن الثورة العربية ترفض التفرقة والتمييز بين المصريين بسبب الدين . ولم ينكر أحد على محمد عبده أو أحمد عرابى إسلامها . ولما وضع قاسم أمين كتابية عن تحرير المرأة و المرأة الجديدة لم يشكك أحد فى إيمانه. ولما وضع جهايزة التشريع من المصريين أصول الفقه المصرى الحديث لم يرمهم أحد بالخروج على الإسلام . ولما تأسست الجامعة المصرية الأهلية عام ١٩٠٨ أو الرسمية عام ١٩٢٥ لم يقل أحد أنها جامعة علمانية كافرة . ولما كتب المصريون الرواية أو المسرح بالمعنى الحديث لم يصف أحد الكتاب المصريين بأنهم علمانيون ملأحة. وحين تغيرت بعض العادات اليومية والتقاليد فى تصميم الأزياء وخلع الطربوش والحجاب لم يتهم أحد المصريين بالخروج على السلف. ولما دخلت الفتاة المصرية إلى رحاب الجامعة واختلطت بالشباب فى كل أمكنة العمل لم يقل أحد أن مصر قد استباح ما لا يباح. كانت هناك مقاومة فى البدايات لكل جديد، ولكن المصريين كانوا قادرين دوماً على استيعاب الجديد بالتدرج والدفاع عنه بعد ذلك . بل أن الشيخ على

عبدالرازق بالرغم من كل ما جرى له بسبب كتابه "الاسلام وأصول الحكم" لم يجرؤ أحد على اتهامه في دينه وهو القاضي الشرعى لسبيل الأسرة العريقة في الدين . بل أن مصطفى النحاس كما سبق أن ذكرنا ، بعد اثنتى عشر عاماً من صدور كتاب على عبد الرزاق ، رفض تشويج فاروق تحت المظلة الدينية باعتباره ملكاً لكل المصريين وليس الخليفة أمير المؤمنين.

هكذا كانت العلمانية بنداً في جدول الدولة والمجتمع المصرى الحديث دون الحاجة إلى ذكرها بالاسم ، وإنما بتبليتها لاحتياجات المصريين إلى التمدن ، ودون أن يخطر على بال أحد أنها تناقض الدين أو تتعارض معه.

حينذاك ، أى فى أزمنة النهضة ، كانت النخبة - فى أحزاب أو تيارات - شديدة الارتباط بالقوام الاجتماعى ، فالأفكار والأفعال والمؤسسات والآليات ، تتواصل مع بعضها البعض فى تفاعل مستمر يرسخ المشروع الحضارى القومى والتعددية الفكرية السياسية والهوية الوطنية الواحدة لشعب واحد من مكونات وروافد مختلفة.

فى أزمنة الانكسار وحدها وفى ظل غياب أحد عناصر المشروع الحضارى كان الشرخ يتسع بين النخبة والقوام الاجتماعى فتحدث البلبلة العنيفة حول الهوية ومكوناتها . حدث ذلك فى أعقاب هزيمة محمد على وفى أعقاب هزيمة العربيين وفى أعقاب هزيمة ١٩٦٧ . وليس من قبيل التفسير التامرى للتاريخ أو إلقاء التبعة على الآخرين لراحة النفس الإقرار بأن مشاريع أجنبية قد تناقضت مصالحها مع جوهر المشروع المصرى - العربى فحارته إلى النهاية. ليست اتفاقية ١٨٤١ التى كسرت محمد على وهما من الأوهام بل مؤامرة غربية . وليس الإحتلال البريطانى لمصر عام ١٨٨٢ وهما من الأوهام . بل

مؤامرة غربية وليس العدوان الثلاثى عام ١٩٥٦ وحرب ١٩٦٧ وهما من الأوهام بل مؤامرة غربية اسرائيلية فى وضع النهار.

ولم يكن المشروع الداخلى على ما يرام ، فالمصالح متداخلة بين القوى الأجنبية والمحلية والمنظومات القيمية متداخلة بين الماضى والحاضر، والمشروع الوطنى نفسه متغير وفقاً لمتغيرات القوام الاجتماعى لذلك لم تكن المشاريع الأجنبية العامل الوحيد فى الانكسارات التاريخية التى لحقت بمصر. وإنما كانت هناك أيضا العورات الداخلية الفادحة الثمن.

والبحث عن الجذور لا يعنى البحث عن الماضى، وإنما عن الجذور التى تحولت إلى عصارة فى شرايين الحاضر، فالذى يعنينا هو الحاضر بتشكلاته المعقدة وليس فقط بمشكلاته الأكثر تعقيداً.

هناك شرح أفقى بين النخبة والقوام الاجتماعى، ليس بسبب "المعرفة" الشائعة بين النخبة و "الأمية" الشائعة فى الحيز الأكبر للقوام الاجتماعى، فهذه الفجوة المعرفية كانت قائمة دائماً، ولكن التواصل بين الطرفين كان قائماً.

ولنا أن نفترض أن متغيرات عديدة وقعت خلال قرنين، وأن تراكمات هذا الزمن الممتد قد استحالت تغيرات نوعية فى البنيات الثقافية والهياكل الاجتماعية والمنظومات القيمية على السواء .

ومن هذه المتغيرات ما أصاب النخبة على مرحلتين خلال العقود الأربعة الأخيرة. فى المرحلة الأولى صفيت قنوات التوصيل بين النخبة والمجتمع الواسع، وتحول دور المثقف صاحب المشروع إلى دور المثقف - الداعية السياسى لمشروع السلطة فى الحدود التى استوعبتها السلطة من المشروع

الوطني. أما القوام الاجتماعي فقد تم ترويضه في إطار عسكرة المجتمع ، ومن ثم بدأت رحلة "اللامبالاة" الشعبية. ولكن ما كان يميز المرحلة الأولى في حياة النخبة والقوام الاجتماعي معا هو انحياز الدولة لما استوعبته من المشروع الوطني انحيازاً كاملاً.

وفي المرحلة الثانية تحولت النخبة على نحو ملحوظ إلى دور "الخبير" من ناحية والدعوة لمشاريع تتطابق وتتناغم مع المشروع الحضاري القومي من ناحية أخرى. وهو المشروع الذي بدأت الدولة منذ عشرين عاماً بتفكيكه برفقة الانفتاح الاقتصادي الذي فرض عليها البعد عن الانحياز له والالتزام به . وفي موازاة هذا التحول النوعي بلغت رحلة اللامبالاة الشعبية حدها الأقصى بالرغم من الهامش الديمقراطي و "تعدد الأحزاب". وبين القوام الاجتماعي الرجراج والنخبة التي تحولت إلى الخيرة والدعاية لمشاريع اختلط فيها الداخل بالخارج، وبين اللامبالاة الجماعية وانتفاء انحياز الدولة كاد يضيع أمام أبصارنا وفي حضورنا المشروع الوطني - القومي الذي يحمل في طياته ثقافة واحدة (هوية حضارية: مصر العربية ذات التاريخ الرأسي والجغرافيا الأفقية - الحضارة العربية الإسلامية) وثقافات متعددة (ليست منفصلة إلى أجزاء بل متحدة في كل فرد وكل جماعة، فمصر القبطية في تكوين كل مسلم، ومصر العربية الإسلامية في تكوين كل قبطي، فالتعدد لا يعنى انفصال المكونات داخل الشخصية المصرية).

هذا المشروع الوطني هو نفسه المشروع القومي الذي ندرك أبعاده من "غايات" وتجربة محمد علي كما ندركها من وثائق الثورة العربية ، ومرة ثالثة من التجربة الناصرية. وليس المقصود هنا "الامبراطورية" التي حاول محمد

على أن يقيّمها في كل رقعة تتكلم العربية، ولا "الحلم" العرابي بتوحيد مصر وسوريا والحجاز، ولا التجربة الناصرية في الوحدة مع سوريا. وليس المقصود التجربة الناصرية في الوحدة مع سوريا. ليس المقصود شيئاً من ذلك، وإنما المقصود هو "هوية" المشروع الثقافية. إنه المشروع المصري العربي. والعروبة لا تعني شيئاً آخر سوى الحضارة العربية الإسلامية الوريث الشرعي لكل حضارات وتراثات المنطقة.. دون أن يعنى ذلك لحظة واحدة انقطاعاً عن العالم أو انكفاء على الذات، لأننا نعلم من عصور ازدهار الحضارة الإسلامية أنها كانت عصور الانفتاح الأعظم على ثقافة العالم، وإنها كانت جذراً من جذور "نهضة" الغرب.

وإذا كان هناك من ينكر ذلك كله، فيان السؤال السليبي هو: لماذا في غياب هذا المشروع "تصادف" أن وقعت حرب لبنان وحرب السودان وحرب الصومال وحرب الخليج الثانية وحرب اليمن الثالثة؟ ولماذا كانت حرب العصابات الارهابية في مصر والجزائر؟

حين تغيب الثقافة الواحدة تبدأ حروب الثقافات المتعددة، وحين نلغى من الوعي تعدد الثقافات تغدو الثقافة الواحدة في العراء المطلق فيسهل ضربها. والخاسر في الحاليين هو الوطن والانسان. هذا ما يقوله البحث عن الجذور والأغصان والفروع.

خاتمة

في كتابه "الأزمة المصرية - مخاطر الاستقطاب العلماني" يجزّع وحيد عبيد المجيد جزعاً شديداً من أن تكون شعرة معاوية بين الإسلاميين والعلمانيين قد انقطعت. ويدافع "الخوف" على الوطن يكتب هذه المقالات

المهمة في الصحف ثم يجمعها في هذا الكتاب تعميماً للفائدة المرجوة أو الطموح الحارق لأن يشر الحوار من حولها نوعاً من التوفيق أو المصالحة بين الفريقين المتقاتلين.

ولن أتناول هنا بنيت الكتاب الذي يكاد في جزء منه أن يكون سجلاً مع بعض أطروحات هؤلاء وأولئك ، وفي الجزء الآخر أن يكون تحليلاً لهياكل بعض الأحزاب المصرية والعربية. وإنما سأقتصر على الأطروحة التي استخلصها الكاتب من النقد المقارن الذي أجراه لمفاهيم كلا الفريقين.

وفي البداية أحب أن أفترض أنه ليس في مصر أو العالم العربي أية علمانية في أى معنى من معانيها. وإنما هناك دولة تحاول أن تكون مدنية في مصر أولاً ثم في بعض الأقطار العربية. أما المجتمع فليس مدنياً على الإطلاق. وبالنسبة للدولة ذاتها فهي كما قلت "تحاول" وما زالت تحاول بين نهضة وانكسار عبر ترميمات تشريعية وهيكلية تتقدم وتراجع وفقاً لهوية نظام الحكم وماهية السلطة.

وفي أكثر الأقطار العربية ربما حالت التكوينات العرقية ذات البنيات القبلية والعشائرية والعائلية دون وصول هذه الأقطار إلى مرحلة "المجتمع" ولا مرحلة "الدولة" بالمفهوم السوسيولوجي للدولة والمجتمع . إنها في الأغلب الأهم دول ومجتمعات حسب مقتضيات القانون الدولي والحدود السياسية التي رسمتها ظروف ومواضع وظائف الجغرافيا في إطار الامبراطوريات والاستراتيجيات الأجنبية التي حكمت المنطقة حتى منتصف هذا القرن.

أما في مصر فهناك دولة ومجتمع تأثرا بهيمنة هذه الامبراطوريات والاستراتيجيات دون أن تنال هذه الهيمنة من البنية الأساسية لكل من الدولة

والمجتمع. لذلك كان السؤال أكثر إلحاحاً على مصر من زاوية أنها المؤهلة تاريخياً أكثر من غيرها لبناء الدولة العصرية التي تستجيب لحاجات مجتمع عصرية.

ولكن مصر تعود فتشترك مع شقيقاتها العربيات في عاهات ثلاث لا سبيل للتطور من دون جراحات بنسوية للتخلص منها: أولها حالة التماثل بين المؤسستين الحاكميتين الشموليتين في الدولة والمجتمع، أو هذا الزواج بين الأوتوقراطية والشيوقراطية أو بين مؤسستى السلطة السياسية والدينية. والعاهة الثانية هي النظام المعرفى السائد على العقل العربى، وهو النظام الذى يحكمه الغيب وتتحكم فيه المعجزة أكثر مما يحكمه العقل، والعاهة الثالثة هي وضع المرأة التى مهما حصلت على حقوق قانونية أو سياسية فإنه يظل أسيراً لنظرة دنيوية تنسجها العاهتان السابقتان من مكونات المنظومة القيمية السائدة على العلاقات البطريركية بدءاً من الاستعلاء الذكورى مروراً بالاعتبار السلعى وانتهاءً بالتواطؤ الجماعى على حريتها عبر مفردات الحرمة والحرام والمحرم والحريم، وبقية العائلة اللغوية - الاجتماعية.

وفى بقاء هذه العاهات المعرفية والقيمية ليست هناك علمانية، وليس هناك مجتمع مدنى... ذلك أن العلمانية ليست أيديولوجية أو مذهباً سياسياً. ومن هنا أوافق وحيد عبد المجيد على "المساواة" التى أقامها بين بعض الأحزاب أو التيارات السياسية التى تصف نفسها أو يصفها الآخرون بالعلمانية وبين أحزاب أو منظمات أو تيارات الإسلام السياسى. ولكن الفرق يبقى قائماً بين أحزاب لا تدعى الحكم باسم الدين، وأحزاب تتوسل بالدين طريقاً إلى الحكم. وبالطبع فقد كانوا جميعاً - فى الأغلب - فى الاستبداد سواء ، ولكننا لا

نستطيع القول ان هناك علمانية مستبدة في مقابل اسلاميين مستبدين . فلنقل أن هناك أحزاباً أو نظاماً عسكرية أو مدنية على قدر كبير من الاستبداد ، ولنسمها بأسمائها الحقيقية . وسوف نكتشف أنها في المنطوق والمكتوب علمانية ، وفي الواقع والفعل هي أحزاب طائفية من ناحية وفي حالة تفصيل مع المؤسسة الدينية من ناحية أخرى . وتحليل خطابها السياسى والاجتماعى والشقافى سوف نكتشف أنه فى الجوهر خطاب دينى . لذلك فإطلاق صفة العلمانية على هذه الأحزاب والتيارات هو نوع من الإسراف والتبسيط المخل . ألا يدعى حزب البعث العلمانية ، وفى غزو العراق للكويت ألم يرفع صدام حسين الرايات الدينية عالياً ؟ ألا يدعى حزب الكتائب اللبنانية العلمانية ، وهو الذى أشعل فتيل الحرب اللبنانية ؟ ألم يكن الحزب الحاكم فى دولة اليمن الجنوبي ماركسيا ، وفى عهده اشتعلت حرب القبائل منذ ثمانى سنوات ؟ وهكذا فالإدعاء شئ ، والواقع شئ آخر . ليست هذه كلها أحزاباً علمانية حتى نرادف بما اقترفته من استبداد بين العلمانية والاستبداد . بل لنقل صراحة أن هذه الأحزاب والتيارات لم تكن علمانية فى يوم من الأيام . ذلك أن العلمانية إحدى آليات النظام الديمقراطى ، ولا يستطيع أى نظام مهما كان اسمه ورسمه أن يدعى الديمقراطية إلا إذا كانت العلمانية ضمن آلياته الرئيسية . وقد بذل الدكتور وحيد عبد المجيد جهداً مضنياً فى كتابه عن "الأزمة المصرية" للمقارنة بين النصوص الموصوفة علمانية والأخرى الموصوفة اسلامية ، وانتهى إلى نقد العديد من هذه وتلك والخروج بنتيجة مؤداها إنه يمكن التوفيق بين المعتدلين من هنا وهناك على أساس "الديموقراطية أولاً" . ولكن السؤال هو : إذا اتفق الجميع على الديمقراطيه (التي يشك

الكاتب نفسه في قبولها من بعض الأحزاب والمنظمات والشخصيات الإسلامية السياسية) فما الذى يفرق حينذاك بين هذه الأحزاب والتيارات؟ والجواب الطبيعي: أنها المصالح المشروعة . لماذا إذن لا تسمى هذه المصالح سياسياً بأسمائها الصحيحة بدلاً من الاستقطاب الدعائى بين علمانيين وإسلاميين؟ وذلك حتى تتكافأ فرصة الاختيار الحر لدى المواطن البسيط بين من يمثلون مصالحه ومن لا يمثلونها دون ضغط أو غزل لمعتقداته الدينية.

ولا ننكر أن هناك أفراداً وأفكاراً علمانية تطمح لتغيير الوطن ضمن منظور أشمل لإقامة المجتمع المدنى ، ولكن ليست هناك علمانية متشددة فى مقابل إسلاميين متشددين ، بل وليست هناك علمانية معتدلة يمكن الجمع بينها وبين الإسلاميين المعتدلين . فالعلمانية ليست مذهباً يمكن وصفه بالاعتدال أو التطرف . والإسلام السياسى أيضاً لا يعرف الاعتدال أو التطرف . وإنما العلمانية - كما أحب أن أكرر - مجرد آلية ضمن آليات أى نظام ديمقراطى. بينما الإسلام السياسى كما عرض الكاتب للنصوص والتجارب يرفض الديمقراطية إما شكلاً وإما موضوعاً، وإما شكلاً وموضوعاً.

وبالرغم من كل ما يقال عن عصر النهضة ، وليس التنوير كما هو شائع ، فإن معركة " فى الشعر الجاهلى " لطف حسين تظل ذات دلالة قصوى فى موقف الوعى العام فضلاً عن وعى النخبة من النظام المعرفى السائد. لم يكن هذا الكتاب أهم ما كتب طه حسين ، ولكنه الكتاب الوحيد الذى مس برفق شديد مساساً عابراً البنية الأساسية للنظام المعرفى. ومن يومها لم يقترب أحد من

هذه المنطقة "الخطرة".

كذلك الأمر في كتاب علي عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم"، فقد كان أول من جرؤ على تناول "حالة التمثيل" بين مؤسستي السلطة السياسية والدينية، وبالرغم من أن الرجل لم يخرج على النظام المعرفي السائد، فقد كان القرآن الكريم والسنة النبوية إطاره المرجعي. ومع ذلك فإن معركة "الإسلام وأصول الحكم" ما زالت ممتدة إلى اليوم.

ومنذ أن كتب قاسم أمين كتابه عن تحرير المرأة والمرأة الجديدة، وفيهما أيضاً يستشهد بالآيات والأحاديث، فإن الكثيرين ما زالوا يستمطرون عليه اللعنات متهمين إياه مع علي عبد الرازق وطه حسين بالزندقة والكفر.

ولست أعرف معنى للعلمانية في مصر أو غيرها من الأقطار العربية إلا إذا كان أساس النظام المعرفي هو العقل، وإلا إذا انفكت العروة الوثقى بين مؤسستي الحكم الشمولي السياسي والديني، وإلا إذا تغيرت أوضاع المرأة تغيرات مدنية حقيقية. وبغير ذلك لا يعود جائزاً أن نتكلم عن علمانية أو مجتمع مدني. بل إن مفهوم الديمقراطية - وهو المصطلح الذي يراهن عليه وحيد عبد المجيد - يظل هو نفسه شديد الالتباس. فأيه ديمقراطية هذه التي تتنازل عن العقل وتتواطأ مع حالة التمثيل بين الشموليتين الأوتوقراطية والثيوقراطية، وتغض البصر عن وضع المرأة في ظلها؟

وليس من قبيل المصادفة أن يخلو كتاب وحيد عبد المجيد خلواً تاماً من الإشارة إلى هيمنة النظام المعرفي اللاعقلي السائد وأوضاع المرأة في ظل الارتباط الوثيق أو ما أدعوه بحالة التمثيل بين السلطتين الشموليتين السياسية والدينية. ولكنه أثر أن يدرس "النصوص؛ بعيداً عن الاختبارات

العملية للدولة المدنية والمجتمع المدني. ولفرط متابعتي للمكتوب ، ابتعد كثيراً عن المكبوت.

والمكبوت هو أن مصر ، ولا أى قطر عربى آخر بالضرورة، ليست علمانية. وإنما شبه الأمر لنا عبر بعض مراحل ما تواضعنا على تسميته بالنهضة . كانت ضرورات السياسة العملية كالطموح إلى الاستقلال أو التنمية هى التى تفرض التحديث التكنولوجى أو البرلمانى أو التعليم أو حقوق المرأة لذلك لم تخرج النهضة عن حدود "التوفيق" بين الدين والمدنية على حد تعبير الشيخ محمد عبده. ولم تخرج على التسويغ الشرعى لاستخدام التكنولوجيا الغربية المسخرة لخدمتنا كما يقول الشيخ الشعرواى. أما أن نرى الفكر فى قلب التكنولوجيا ، وأن نتفاعل مع هذا الفكر بعقل نقدى مفتوح فلم يحدث قط إلا على صعيد الأفراد والحركات الهامشية. ومن هنا كان استهلاكنا للحضارة الحديثة، يمتد فى خط مواز لإعادة انتاج الماضى والفكر القديم. ومن هنا أيضاً كان لا بد لمعادلة النهضة أن ينفرد طرفاها كلما انتفت الضرورات السياسية التى استدعت تماسكهما .

ومن المفارقات أن انفراط طرفي المعادلة فى أزمة الانكسار هو الذى أفضى بمفهوم الاستهلاك الحضارى إلى التبعية بدلاً من الاستقلال، وهو الذى أفضى بالمفهوم الماضوى للتراث إلى الاسلام السياسى وهو الذى جعل منهما فى الوقت نفسه وجهين لعملة واحدة فى أزمة السقوط. وتصبح المنظومة القيمية العثمانية - وليس الإسلام - صاحبة المبادرة فى محاولة اجهاض الولادة المتعسرة للدولة المدنية والمجتمع المدني .

والمفارقة الثانية أن المنظومة القيمية العثمانية التى كادت تدمر مصر هى

التي قطعت ما بيننا وبين الحضارة العربية الإسلامية في عصر ازدهارها فكان أن ساهمنا نحن في تقدم الغرب وتخلفنا . ولكن الاسلام السياسي الذي يرفع في الفكر والسلوك رايات المنظومة التي تخلفنا بسببها هو الذي يتحالف علنا مع قوى "الاستهلاك الحضارى" ضد جنين لم يولد بعد شاء أن يدعوه بالعلمانية وهو خلط تاريخي للأوراق ، لأن الاسلام السياسي يدرك أكثر من الجميع أن الدولة الراهنة والمجتمع الراهن ليسا من العلمانية في شيء . ولكنه يرفع الشعار إلى حده الأقصى ليبيع ما هو أقل :القضاء على الدولة التي تحاول أن تكون مدنية وعلى المجتمع الذي يحاول أن يكون مدنياً ليحل مكانهما منظومة القيم العثمانية التي أحكمت وثاقنا إلى التخلف عدة قرون .

لذلك بدا لى منهج "نقد النصوص" في كتاب وحيد عبد المجيد محلقة في مثالية التجريد . وهو يكتفى باستخلاص الأسئلة الاحراجية بلغة المناطق كالسؤال حول ما إذا كان الإسلاميون يوافقون على بقاء المواد الدستورية التي تعترف بتعدد الأحزاب وحرية الفكر والتعبير ، متناسيا أن لحظة الوثوب على السلطة تنفى أية تعهدات سابقة في صفوف المعارضة. والتجارب في ذلك بلا حصر هو يرحب بأي "كلام ضد العنف ويرصد أن هذا الكلام" جاء على حساب ايضاح رؤيتهم للديموقراطية فأى تناقض؟ وهو لا يكتفى بنكران بعضهم "الحكم المشايخ" ثم يسجل أن الأهم من ذلك هو "الالتزام بالتعددية" . كيف؟ وهو بأسف مع غيره لقول بعضهم بالحاكمية، ولكن الأسف في السياسة لا مكان له، فالقول بالحاكمية يعنى دون لف أو دوران الحكم بالحق الالهي. وهو يطلب منهم إدانة التجريتين السودانية والإيرانية، ولكنهم لا يفعلون لأنهم متسقون مع أنفسهم.

وليس اختلافهم - إن وجد - رحمة ، فتجربة أفغانستان ما زالت ماثلة للعيان . ومن قال إن هؤلاء أو أولئك من "المتكلمين " - أصحاب النصوص - هو الذى سيكون قادراً على تنفيذ "الكلام إذا قدمنا "حسن النية".

لذلك تبدو دعوة وحيد عبد المجيد "إلى مساومات وحلول وسطية، أى تنازلات متبادلة بما يتيح مساحة مشتركة بين العلمانيين والاسلاميين "أشبه ما تكون بالدعوة إلى" الاستسلام بشرف "فى معركة ليست بين الدين والعلمانية. وإنما بين الاسلام السياسى ومصير الديمقراطية فى هذا الوطن.

القسم الثاني

_____ المكتوب والمكبوت
فى خطاب العنف المعاصر

_____ (١) خطاب التكفير المعاصر

ليس تكفير الآخرين حيلة جديدة للقمع ، بل إنه الحيلة التقليدية في كل زمان ومكان. منذ قديم الأزل و"التكفير" سلاح وسلعة : سلاح ضد كل من يفكر في التمرد على السائد والمعتمد والمعترف به ، وسلعة جاهزة لكل من يطلبها ضد معارضيهِ. وكان الرسل والأنبياء أول وأكبر من اتهموا بالكفر ، حتى إن موسى عليه السلام حين عاد بالوصايا العشر - فيما تروى التوراة - ووجد قومه يعبدون الأوثان الذهبية بادر إلى تحطيم الألواح التي كتبت عليها الوصايا فقد اتهمه اليهود بالكفر حين حدثهم عن الإله الواحد. وفي تاريخ مصر القديمة قام كهنة آمون بالثورة على أخناتون حين أخذ يبشرهم بإله واحد أقوى من كل آلهتهم لأنه مصدر الحياة. ووصل الأمر باليهود في ثورتهم على السيد المسيح أن أسلموه إلى بيلاطس البنطي الوالي الروماني هاتفين في صوت واحد "دمه علينا وعلى أولادنا". وفي صدر الإسلام كان المؤمنون قلة ، ومع ذلك فقد عانت هذه القلة القليلة بقيادة النبي الكريم أهوالاً ليس أقلها الاتهام بأن المسلمين كفروا بعبادة الأصنام وحطموا الأديان الوثنية.

واستمر التكفير إلى العصر الوسيط بين المؤمنين وبعضهم بعضاً ، فكان أتباع كل مذهب من أي دين يكفرون غيرهم. وكان المفكرون والفقهاء والعلماء والشعراء من ضحايا هذه "اللغة المقدسة". ومأساة الحلاج أو السهروردي من أسطح الأمثلة على النتائج الدامية لهذه اللغة. ومن المفارقات البشعة أن يقاسى ابن حنبل المعروف بالتشدد ويلات التعذيب على أيدي من كانوا يتشدقون بحرية الفكر. ولأن التاريخ هو صراع المتناقضات ، فقد كان هناك في

المقابل نماذج أخرى، فإذا كان ابن الراوندى قد جاهر بالإلحاد، فإنهم لم يقتلوه بل كان هناك من يكتب "الرد على ابن الراوندى الملحد". وكان الإمام الغزالي يكتب "تهافت الفلاسفة" فيرد عليه ابن رشد بكتاب "تهافت التهافت". وهكذا كانت تولد الظاهرة وتقيضها.

ولعل أكبر المظالم فى التاريخ البشرى باسم التكفير كانت محاكم التفتيش التى أقامتها الكاثوليكية فى العصور الوسطى الأوروبية. كانوا يفتشون الصدور فعلا لامتيازاً بحسباً عن "الإيمان". وكانوا يقتلون الشيوخ والنساء والأطفال باسم المسيح، ويحرقون الدور بمن فيها باسم الكنيسة أو الصليب أو البابا. فى هذا الوقت كان الأساقفة والقساوسة يبيعون صكوك الغفران للناس البسطاء الذين ينشدون الإفلات من المحارق. وكانوا يبيعون "الأمتار" المربعة أو القرايط فى الجنة لمن يفكر فى النجاة من المذابح بأى ثمن. وقد سميت هذه الأزمنة بالعصور المظلمة لأنها أطفأت شموع العلم والفكر والمعرفة، حتى إن الكنيسة لم تتورع عن إحراق برونو - العالم الفذ - حياً. وأن تحكم على جاليليو بالإقامة الجبرية فى بيته حتى فقد البصر ومات. وبالطبع فقد كانت الكنيسة على خطأ بل خطيئة فى العلم والدين معاً، بينما كان العلماء والمفكرون شهداء المعرفة الصحيحة بمقياس زمانهم.

ولكن التكفير لم يتوقف بانتهاء القرون أو العصور المظلمة، فقد ورث العصر الحديث هذه الهمجية ولم يستغف من دروس التاريخ. لقد استخدمت هذه الأداة الجهنمية فى كل المذاهب السياسية، حتى الذى يرتدى منها ثياب العلم والتقدم كالماركسية عندما تحولت إلى سلطة وعقيدة للدولة والمجتمع. كان كل من يختلف مع رأى الحزب كافراً ملعوناً ومنبوذاً فى أحسن الأحوال، ومنغياً أو

قتيلاً إذا ساءت. وكان جوركي أحد كبار "المؤمنين: وأقرب المقربين إلى لينين هو الذى اتخذ من إيطاليا منفاه، وكان مايكوفسكى شاعر الثورة هو الذى انتحر. وكان إيمرى ناجى فى المجر ودويتشيك فى تشيكوسلوفاكيا من الذين كفروا بعبادة الفرد والحزب الواحد، فكان نصيب الأول الإعدام والآخر المنفى. وبعد عشرين عاماً على "ربيع براغ" وثلاثين عاماً على غزو المجر كان غورباتشوف يتكلم عن البريسترويكا وكأنه يعيد الاعتبار إلى الذين استشهدوا من أجل إيمان جديد... بالديمقراطية. كانت "تهمة" التحريفية والمراجعة ترادف الكفر بالماركسية فظل تيتو مداناً إلى أن مات، وظل تولياتى رمزاً إيطالياً للكفر والتحريف والمراجعة. أما آلاف "الرفاق" الذين قتلهم ستالين أو شردهم أو أصابهم بالجنون فى بلده وغيرها من بلاد "المؤمنين" فقد كانوا جميعاً من الكفرة وأولهم تروتسكى الذى اختار المنفى البعيد ولكنهم طاردوه حتى طالوه برصاصه واحدة. وكان كهنة الماركسية وأخبارهم من جدانوف إلى سوسلوف بمثابة المفتى الذى تحال إليه أوراق الكفرة فيوقع على إعدامهم، ويقدم الحيشيات الأيديولوجية الكثيفة بطمأننة الضمير العام إلى أن المجتمع قد تخلص من "الأشرار" إلى الأبد، وأن العقيدة ستظل كما كانت منذ البدء نقية طاهرة من التلوث. حتى خروشوف الذى نعى إلى العالم تمثال ستالين وكان أول من فضح المكبوت فزعزع أركان الستالينية لم ينج فى خاتمة المطاف من التكفير فأزاحوه برفع الأصابع.

ولم يكن الوضع فى العالم الغربى أفضل كثيراً أو قليلاً. فقد عرفت أميركا زعيمة "العالم الحر" أياً ما سوداء فى الحقبة المكارثية حين طال التكفير أعظم علمائها وأدبائها وقتانيها بدءاً من جاك لندن وريتشارد رايت وجون

شتاينيك وليس انتنها، بالياكازان وشارلى شابلىن ويول رويسون. كانت المكارثية ترى فى كل عقل مستنير وقلب يبيض بمحبة العدالة خطراً أحمر اسمه الشيوعية. وقد عاشت الولايات المتحدة من شرقها إلى غربها فى هذا الرعب الأسود سنوات حالكة الظلمة كأى دولة عسكرية من دول العالم الثالث هلعاً من الاتهام الجاهز "أنت شيوعى" بحيث أخضعت أكبر العقول لسلطان التكفير، فقد فضّل البعض دفعاً للاتهام أن يبالغ فى الارتداد عن أفكاره ومواقفه حتى مات "شتاينيك" وهو يكتب "يجب أن تبقى أميركا فى فيتنام للأبد" قبل أن يرى جيش بلاده وهو يرحل منكسراً عن تلك الديار البعيدة عن الأراضى الأميركية.

وبالطبع، فقد كان هناك من يحاول مقاومة "التكفير"، فيجرب سلفادور اليندى أن يمزج بين الحرية والعدل، ولكن زعيمة "العالم الحر" لا تسمح له بذلك لأنه فى نهاية المطاف كافر بالتبعية المطلقة لقيادة الرأسمالية العالمية. وهكذا تصل إليه مخابراتها المركزية فى ثياب الجنرال بينوشيه ليقتله فى قصره، وهو مصير أبشع كثيراً من مصير جورباتشوف الذى أعلن البيريسترويكا التى فتحت الابواب أمام الانهيار الشامل، ولكنه قال "أنا شيوعى". وفى مقابل الأولى جاءت العقوبة على الثانية مخففة. ولكن جوهر العملية هو التكفير، أسود أو أبيض. أما محاولة الجمع بين "النقيضين" فهو الكفر بعينه وتصوير الأمر على أنه "نقيضان" هو لباب الاتهام بالكفر، فمن قال أن العدل والحرية خصمان لدودان بالضرورة؟ ولكن المفارقة أن تكفير غورباتشوف لم يكن من جانب الغرب وحده وإنما كان ولا يزال من جانب "الرفاق" أيضاً.

وكان من الطبيعي للعالم المتخلف الذى كان يدعى مجازاً بالعالم الثالث) أن يرث كل ما هو سلبى فى التجارب الانسانية القديمة والحديثة. وورث الستالينية وهو ضد الشيوعية وورث المكارثية وهو ضد الرأسمالية، وورث التكفير من مصادره المختلفة أيا كان "الايمان" فى سياقه التاريخى إسلامياً أو مسيحياً هندوياً أو بوذاً.

وكان لعالمنا العربى نصيب الأسد فى هذا الاكتشاف. أقبلت المذاهب السياسية من كل نوع ترفع لافتات الاشتراكية والرأسمالية والقومية والأمية والطائفية. ولكنها التقت جميعها فى نقطة واحدة هى التكفير : أنا أو نحن الصواب المطلق وغيرى أو غيرنا الخطأ المطلق ، أنا أو ونحن البداية والنهاية وغيرى أو غيرنا سحابة عابرة أو "أقلية مندسة"، أنا أو نحن الدولة والشعب والعقيدة، وغيرى أو غيرنا المنحرفون الكفرة الملاحدة الزنادقة. أنا أو نحن الحقيقة، وغيرى أو غيرنا هرطقة.

ولم يختلف التاريخ من العصور القديمة إلى عصرنا الراهن، فقد ظل التكفير خلاصة العناصر التالية:

- * الكلام باسم إحدى العقائد الدينية أو السياسية الراسخة فى الضمير العام، بحيث يصبح المساس بها خروجاً على "روح الشعب" أو "ضمير الأمة".
- * الربط بين هذه العقيدة والسلطة سواء أكانت سلطة الحكم أو سلطة المعارضة، بحيث يصبح المساس بها خروجاً على الشرعية أو الشرعية البديلة.
- * تعميم العقيدة على "المصلحة العامة" دفاعاً عن مصالح خاصة للفتنات أو الشرائع المهيمنة بالقوة أو المهيمنة بالامكان.
- * التوحيد بين العقيدة والوطن بحيث يصبح المساس بالعقيدة مساساً

بالوطن يرادف الخيانة العظمى.

* يقع ذلك غالباً في عصور الضعف والتردى الأقرب إلى الانحطاط بحيث يصبح التغنى بالعقيدة تعويضاً مجزياً عن احتدام الأزمة العاتية في مفترق الطرق.

ولنتخذ المناخ العام في مصر مثلاً عملياً لاختبار هذه الفروض. وسوف نستعيد من نماذج الاختبار تكفير جماعات التكفير التي تصفّى بعضها بعضاً فضلاً عن تكفيرها للمجتمع والدولة معاً. وهي نظرية شاملة وضعها سيد قطب في كتابه الشهير "معالم في الطريق" وشرحها شقيقة محمد قطب في كتابه "جاهلية القرن العشرين". والكتاب الأول تأثر صاحبه غاية التأثير بأفكار أساسية نادى بها أبو الأعلى المودودي، وجاء تنظيم شكرى مصطفى "التكفير والهجرة" تطبيقاً لها. تقول هذه الأفكار بالحاكمية، وأن هذا المجتمع جاهل لا بد من إعادة "أسلمته" بالعنف.

سوف نستبعد أدبيات هذه الأطروحة لنسلط الضوء على التكفير الآخر الذي يقوم به كتاب ومثقفون يدعون الاعتدال و"بهاجمون" الإرهاب. ولكنهم بهاجمون أيضاً من يختلف معهم في الرأي ويكفرونه تماماً كما يفعل "الإرهابيون".

حين كتبت في "الاهرام" - ٣١ مارس، آذار ١٩٩٣ - عن "قضية نصر أبو زيد" تفضلت الدكتور ليلي عنان أستاذة الأدب الفرنسي بجامعة القاهرة بالتعقيب في جريدة "الشعب" ١٩٩٣/٤/٦ على النحو التالي: "يتحدث بعقل وحكمه، ولانستطيع إلا أن نوافقه على رأيه فيما يتعلق بقضية حرية الرأي في

الجامعة شكلاً وموضوعاً (...) ولكنه ينهى مقاله بكلمات غريبة، فهو يرى أن كلمات لجنة الترقيات لا تنقل عن كلمات محكمة التفتيش التي انعقدت منذ ٣٦٠ سنة، والفرق أن الفاتيكان اعتذر لجاليليو بينما هناك البعض في جامعاتنا مازال مقتنعاً بأن الأرض لا تدور". وهذا بالفعل نص كلمائى حرفاً حرفاً، يتضح فيها السخرية من الفاتيكان وهذا البعض في جامعاتنا، لأن اعتذار الكنيسة الشديد التأخر لن يفيد جاليليو ولا العلم. ومن غير المعقول أن نبدأ من حيث بدأت الكنيسة، أى بمحاكم التفتيش، فإذا كان البعض في بلادنا لم يقتنع بعد بحرية البحث العلمى فإنه كمن لم يكتشف حتى الآن صحة ماذهب إليه جاليليو وأن الأرض حقاً تدور. لم تدرك الدكتور عنان هذه السخرية البسيطة الواضحة بل "وافقت" على كل المقال وترقفت فقط عند السطرين الآخرين لتتساءل "ألا يدرك (...) أن مثل هذا الكلام يضع المسيحية والإسلام وكأنهما غريمان يتميز أحدهما على الآخر؟"، ألا يرى (...) أن مثل هذا الكلام ومضمونه الاستفزازى للمسلمين - وهو المسيحى المعروف غير ذى موضع هنا إن كان له أساساً موضع فى أى مكان (...) إذ يبدو قوله وكأن الدكتور نصر لو كان فى سجن مسيحى لكان حاله أحسن؟"، "قد يرى المسلمون البسطاء فى كلام (...) حافظاً لاشعال الفتنة الطائفية"، "فمن السخرية حقاً أن نقرأ بقلم مسيحى مصرى - أى قبطى - شكراً فى سياسية الكنيسة الكاثوليكية"، حين قرأت ماكتبه (...) بدا لى كأشع نكته سمعتها (...) يريد أن تعتذر لجنة الترقيات للدكتور نصر عن محاربتها إياه وسجنه مدى الحياة مثل جاليليو بعد مرور ثلاثة قرون ونصف قرن من الزمن. ألا يرى (...) أن الفاتيكان- مثله الأعلى فى هذه القضية - قد لا يختلف كثيراً عن

يطلقون الرصاص على الأبرياء في الشوارع". هكذا كان تفسير الكاتبة لكلماتي حرفياً. إنها "قراءة" على كل حال. ولكنها قراءة تعتمد آليات التكفير جملة وتفصيلاً، فهي أولا تلوى عنق النص "ليقول ما ليس فيه، إذ من المستحيل أن يستخرج المنطق البسيط هذه المعاني من كلماتي الفياضة بالسخرية من الفاتيكان ولجنة الترقيات على السواء. ولكن الكاتبة تكبت وتفصح في أن واحد عن دالتين متلازمتين، فقد وافقت منذ البداية على دفاعي عن حرية البحث العلمي، ورأت في هذا الدفاع عقلاً وحكمة. ولم يكن دفاعي سوى المقال بكامله، أما تعقيبها فقد جاء على سطرين اثنين استأنفت بسببهما الحكم بالعقل والحكمة فأصبح الأمر "نكتة بشعة". والمكبوت هنا أن موافقتها على موقفى من حرية البحث العلمي، وبالتالي موقفها إني جانب نصر أبو زيد قد احتاج إلى التحفظ أو الاستدراك، وهكذا لوت عنق النص لتقول شيئاً أعدته سلفاً ولم تجد مشجياً تعلق عليه التحفظ إلا كلماتي التي ظنت أنها تسعفها من المأزق. ولكن السؤال البسيط هنا : لماذا لم تكتب مقالاً مستقلاً في الدفاع عن أبو زيد بدلا من التعقيب على سطرين بما هو خارج السياق؟ أما المكبوت الثاني، والمفصح عنه في أن واحد فهو الإشارة المتكررة إلى أنني مسيحي، وكأنه ليس من حقى كمواطن وككاتب إبداء الرأي في شأن ترى أنه يخص المسلمين وحدهم، فهي القائلة حرفيا في الهجوم على اللجنة "أرجو أن تكون مسلمة حقاً". ولمجرد إننى مسيحي فإننى أشعل - بكلماتي - نيران الفتنة الطائفية وأغدو إرهابيا لا أختلف عمن يطلقون الرصاص. وهذا نموذج مشير للتكفير لأن عشرات من المثقفين المسلمين دافعوا عن نصر أبو زيد أو هاجموا دون أن ينالوا اهتماما من صاحبة هذا الكلام.

وإذا كانت الدكتوراة ليلى عنان اختارت مقالى ليكون لها صوت فى

الموضوع، فلم يظهر أنها قرأت ملف القضية أصلاً، فإن الأستاذ جمال بدوى رئيس تحرير "الوفد" قد خصّنى أيضاً بتعقيب مطول (عدد ١٩٩٣/٤/٨) ولم يكن حتى ذلك التاريخ قرأ الملف. ولكن الرجل لم يشر من قريب أو من بعيد إلى انتمايى الدينى. بل كان مشكوراً يصفنى على طول المقال بالصدى العزيز. وسوف نصادف عدم قراءة الملف فى العديد من التعليقات على قضية نصر أبو زيد، فضلاً عن عدم قراءة مؤلفاته التى تسببت فى منع ترقبته. وعدم القراءة يكشف عن الموقف المسبق لكل تكفير. يقول الأستاذ جمال بدوى مانصه "من حقها (أى الجامعة) أن تصادر أى غداء فاسد يمس الأديان والمعتقدات، وليس من حقها أن تشجع الأفكار التى تطعن فى الدين تحت ستار حرية البحث والتنقيب، ولن تكون الجامعة فى أى يوم وكر لترويج الالحاد أو الزندقة (...). ولن تكون معولاً لهدم الدين (...). وعندما يبعث الأب المصرى بانه إلى الجامعة فهو لا يتصور أن يتخرج منها وقد خرج من الدين "ثم يتساءل" لماذا يظل الدين هو (الملقف) الذى يستهوى دعاة الزندقة والالحاد؟"

خطورة هذا النص أنه حكم من غير برهان (لا يتوفر إلا بقراءة أوراق المحكوم عليه) وبغير حيثيات يشترط فيها التدليل المقنع على أنه ليست هناك لتلك الأوراق سوى قراءة واحدة يستحق صاحبها هذه العقوبة. وكل ذلك ونحن بعيدون كل البعد عن مبادئ حرية الفكر والاعتقاد وحقوق الإنسان فى التعبير والجهر بالرأى. خاصة وأن نصر أبو زيد فى كل ما كتب لم يقل أكثر من أن الدين شئ والفكر الدينى شئ، آخر، فالفكر الدينى خطاب بشرى، لأنه مجرد تأويل للنص وليس هو النص. وكل تأويل قابل للمناقشة كأى خطاب بشرى آخر.

أين الاتحاد في هذا الكلام، إذا كان هذا السؤال وارداً أصلاً. ولكن السياق السياسي الذي ترفيه البلاد هو الذي يفسر هذه الاسئلة التكفيرية، فالإرهاب المسلح باسم الدين يفرض أنواعاً من الخوف والتواطؤ والإذعان فيضغ البعض قدماً هنا وأخرى هناك، فمن يدري ما يخفيه الغد.

والدكتور مصطفى محمود أحد الذين يهاجمون الإرهاب بضراوة باللغة وبلغته في نهاية أي مقال، ولكنه في التعقيب على قضية أبو زيد يجرؤ على القول "وعن القرآن يقول صاحبنا أن الله تجلى في القرآن كما تجلى الله في المسيح، ولكن منذ نزل القرآن في كلمات عربية أصبح بشرياً يجوز الطعن فيه وعليه "و" الحل الوحيد عنده (أي عند أبو زيد) هو التحرر من القرآن والسنة" وأنه (أي أبو زيد): "هدم القرآن واتهم الصحابة" (الاهرام ١٠/٤/١٩٩٣). وهذه الأسطر حين تصدر عن كاتب لم يقرأ حرفاً لنصر أبو زيد، فإنها تتجاوز التكفير المباشر إلى التحريض على القتل. وإذا كان الأستاذ جمال بدوي لم يدع قط أنه قرأ الملف الجامعي أو مؤلفات نصر أبو زيد، فإن الدكتور مصطفى محمود يجرؤ على الادعاء بأنه قرأ. ولكن ما كتبه خير شاهد على أنه لم يقرأ حرفاً. وهو بذلك يعطى صوته دون جهد إلى جانب حملة التكفير الشرسة التي يسهم في إدارتها بوعى كامل.

وهو نفسه موقف الأستاذ ثروت أباظة رئيس اتحاد الكتاب المنوط به افتراضاً الدفاع عن حرية الكاتب، فإذا به يكتب حرفياً: "هذا القرآن يدعى الأستاذ الكافر - وهو كافر لاشك - في أحد أبحاثه المقدمة للترقية إن عثمان بن عفان تأمر عليه "وقد" رفضت الجامعة أن ترقى هذا الملحد المعلم لالحاده، وإنى أصبح بأعلى صوتي وباسم الإسلام والديموقراطية وكل القيم

الرفيعة أن يقاء هذا الأثم المجنون في الجامعة إهدار للدين" الأهرام
١٩٩٣/٤/٢٢).

إننا هنا بإزاء متحدث رسمي باسم العقيدة الدينية والعقيدة السياسية
و(كافة) القيم الرفيعة، وقد تجسدت في شخصه الكريم، فكان حكمه المسبق
والمبرم معاً هو التكفير وما يستتبعه من عقوبات.

أما الأستاذ فهمي هويدي فهو رجل هادئ الطباع والقلم فلم يقل أكثر من
أنه "في هذه الحالة الأخيرة لا يعد العيب بالنصوص عدواناً على عقيدة الأمة
فقط ولكنه يصبح عدواناً على الدستور والنظام العام في البلاد
(١٩٩٣/٤/٢٠)". ولعله الكاتب الوحيد بين هذه النماذج كلها يمكن للمرء
أن يقول بضمير مطمئن أنه قرأ وتأمل ورأى ما رآه. وربما كان الأكثر صدقاً مع
النفس لأن التجانس في أحكامه بين المقدمات والنتائج لا غش فيه.

ولكن هذه النماذج على اختلاف أنواعها ودرجاتها تقدم إطاراً لمناخ
التكفير السائد على الخطاب المعاصر، ولم تكن قضية أبو زيد أكثر من فرصة
لاختبار مصداقية هذا الخطاب، وعلاقته بالأزمة الحادة التي يمر بها الوطن
في الوقت الراهن. إنه الخطاب الذي يتكلم باسم العقيدة الأعمق رسوخاً في
الضمير العام، ويربط بين هذه العقيدة والسلطة والشرعية، ويعمم ذلك كله في
مصالح بعض الفئات والشرائح المهيمنة، ويوجد بين العقيدة والوطن وحق
المواطن. وهو في ذلك يتناقض بين اليقين المعلن: إيمان وكفر، وبين الفعل
المسكوت عنه: الموقف المزدوج من السلطة والإرهاب.

وهذه من علامات الضعف العام في جسد وطن أدمته الجراح وروح أمة
أمضتها المحن.

بعد حوالي أربع سنوات من نجاح الخميني في إزاحة شاه إيران من الحكم وبداية السلطة الدينية الشيعية ظهر في لندن كتيب فاخر الطبع مصقول الورق تحت عنوان جذاب يقول على الغلاف والصفحة الأولى "نموذج للدستور الإسلامي". لا يحمل الغلاف فوق هذا العنوان سوى الهلال وداخله دائرة كتبت فيها آية قرآنية كريمة، وتحمل الصفحة الأولى تاريخ العاشر من ديسمبر (كانون الأول) ١٩٨٣ إلى جانب التاريخ الهجري ٦ من ربيع الأول ١٤٠٤. ثم هناك مقدمة جاء فيها أنه سبق هذا الكتيب "الاعلان الإسلامي العالمي" وقد صدر في لندن عام ١٩٨٠. "والبيان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام" وقد صدر في باريس عام ١٩٨١ وفي خاتمة المقدمة أعيد تاريخ كتابتها المذكور في الصفحة الأولى، وقد أضيف اسم المكان الذي صدرت عنه، وهو مدينة "إسلام آباد" واسم صاحب المقدمة سالم عزام وقد كُتب إلى جانب التوقيع صفة الرجل باعتباره "الأمين العام". ونفهم من الغلاف الأخير أن الجهة التي يتكلم باسمها "الأمين العام" هي المجلس الإسلامي في لندن، وقد دون عنوانه مفصلاً. نلفت النظر مؤقتاً - لحين الدراسة المفصلة - أن المقدمة قالت في الفقرة الأخيرة أن هذا المشروع للدستور الإسلامي قد "أسهم في إعدادة كثير من العلماء والمفكرين ورجال السياسة وممثلي الحركات الإسلامية" (ص ٥).

بعد ثماني سنوات من صدور "نموذج" الدستور الإسلامي القادم من إسلام آباد والصادر في لندن، أصدرت في القاهرة جماعة دعت نفسها "اللجنة

الشعبية للإصلاح الدستوري "كتاباً عنوانه "الدستور الذى نطالب به" من تقديم الدكتور محمد حلمى مراد المسئول السياسى المعروف فى "حزب العمل والايوان المسلمين". وقد صدر هذا المشروع عام ١٩٩١ كبديل مقترح للدستور المعمول به منذ ١١ سبتمبر (أيلول) ١٩٧١ حتى الآن فى مصر. هل من علاقة بين دستور إسلام آباد ودستور "اللجنة الشعبية". كما تسمى نفسها الجماعة التى انتدبها حزب العمل والايوان المسلمين لصياغته؟ ربما نجد جواباً قديماً عند العقيد معمر القذافى حين اجتمع ببعض مفكرى وكتاب "الأهرام" فى السابع من أبريل (نيسان) عام ١٩٧٢. وهى الفترة التى نشأت فيها "الظاهرة" المصرية المركبة : مطاردة الشباب الناصرى والماركسى فى الجامعات ودعم التيارات الإسلامية، وإحراق دار الأوبرا وبعض الآثار القومية وإحدى الكنائس وغلbian الحركة الطلابية والتحام المثقفين. بها. كان هذا العام الحافل هو العام التالى مباشرة لعام "الدستور" الجديد الذى حرص الرئيس السادات أن يضيف اليه أن مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى للتشريع.

ولكن هذا الجواب القديم لقائد "ثورة الفاتح" الليبية قد عرف من المتغيرات اللاهثة ما يستأنف الحكم على مدى مشاركته فى الأحداث، إذ أنه على الأقل فوجئ بعد عشر سنوات من اعتلائه عرش السلطة فى ليبيا. بأن الخمينى يزايد عليه إسلامياً. كان العقيد قد توصل تدريجياً قبل الثورة الإيرانية بسنوات إلى إعلان مادعاه "سلطة الشعب". ثم كان الكتاب الأخضر الذى خصص فيه فصلاً عنوانه "القرآن شريعة المجتمع". وأدرك الدارسون لدلالة الألفاظ أن القذافى أراد أن يجمع بين حُسينين، فقد عرب المصطلح الأوروبى "الأمة مصدر السلطات" وهو الشعار التاريخى للعلمانية حيث حلت

فكرة "الأمة" مكان "الحق الإلهي" للملوك والباباوات. ولكنه أضاف في الوقت نفسه أن القرآن شريعة المجتمع. وبما أن المجتمع شيء والدولة شيء آخر فإن تنفيذ "سلطة الشعب" سيؤول إلى الدولة. بينما تطبيق القرآن سيؤول إلى المجتمع. أي إلى أفراد الشعب في أخلاقياتهم وسلوكهم دون مساس "بالقانون". وتبعاً لذلك أدمجت الدولة الليبية وزارة العدل ووزارة الداخلية في وزارة واحدة هي "الأمانة العامة للعدل". وهو الأمر الذي يتعارض ضمناً مع مبدأ الفصل بين السلطات في الدولة الواحدة. وحتى يحل العقيد هذا التناقض فقد تحلل من قيود التسميات القانونية والدستورية المعروفة وهكذا سميت أجهزة الأمن والمخابرات باللجان الشعبية، وألغيت التعددية الحزبية باسم كلمات مقدسة لها في السياق معنى مختلف، وهي "من تحزب خان" فلم تعد هناك أحزاب أو تيارات أو اتجاهات. وإنما هناك "مؤتمر الشعب" الذي يضم كل الشعب دون الحاجة إلى نواب "فالتشميل تدجيل". كانت أثينا القديمة تداعب خيال العقيد حين كانت ديموقراطيتها في بعض المناطق وفي بعض الأوقات تضم "كل الشعب" الذي كان من الممكن جمعه في مكان واحد. ولكن العقيد كان يحرص على أن يكون "تموذه" عالمياً أممياً يسود الكرة الأرضية بأسرها، فجاء الكتاب الأخضر في كل اللغات بالحرف والصوت والصورة ليخاطب الدنيا بأن ليبيا - التي منذ القديم يأتي منها كل جديد - تقدم البديل الجذري لديكتاتورية الليبرالية الغربية والماركسية الشرقية على السواء. هذه هي "النظرية العالمية الثالثة" التي تمحو فكرة الحزبية من أساسها، فلا تعدد أحزاب كما هو الحال في الغرب، ولا للحزب الواحد كما هو الحال في الشرق. وبدلاً من أن يستولى الأفراد على الثروة في الرأسمالية وبدلاً

من أن تستولى عليها الدولة في الاشتراكية، فإن "الشعب" هو الذي يستولى عليها في الجماهيرية. للشعب إذن كل الثروة وكل السلطة وكل السلاح أيضا، فالجيش هو كل الشعب.

وحين واجهت العقيدة مسألة الدين كعقبة يمكن أن تحول دون انتشار النظرية العالمية الثالثة، فقد ارتبكت خطاه لبعض الوقت. أرسل في إحدى المرات الرسائل إلى رؤساء بعض الدول العظمى يدعوهم إلى الإسلام. وحين وصل إثنان من رواد الفضاء السوفيات إلى الأرض وقد فارقا الحياة كتب لبريجنيف يقول: لو انهما كانا من المسلمين لما كانت هذه نهايتهما، ادخل وأمتك في الإسلام قبل قوات وفي إحدى لحظات احتدام الحرب في لبنان دعا المسيحيين اللبنانيين إلى الإسلام حتى يمكن حل المشكلة نهائيا من جذورها.

ولكن العقيدة نفسه هو الذي قال في مرة أخرى أن "الإسلام دين لأمة" و"الكل" قومية دينها" ومن ثم "فالإسلام دين العرب وحدهم". وهو أيضا الذي قال في مصر "كلنا مسلمون، بعضنا يذهب إلى المسجد والآخر يذهبون إلى الكنيسة". كان ذلك خلال الزيارة التي قام بها عام ١٩٧٢ واجتمع بنا في "الأهرام" وسأل لويس عوض في مكتب توفيق الحكيم: لماذا أبقيت على إسمك وهو إسم ملك فاسدا؟ فأجاب لويس يهدوء: لقد سُميت باسم رجل عظيم هو العالم والمكتشف الشهير لويس باستير. ولأن المصادفة وحدها - ربما - هي التي حددت تاريخ زيارته مع تعاطف الحركة الطلابية فقد صرح حرقيا: اعتبروني طالبا في جامعة عين شمس: وهناك من يرى أن السادات وجد فيه حينذاك خير دعم للتيارات الإسلامية في الجامعة. ولكنه في جميع الأحوال

استطاع أن يصبح نجما وملهما بين قطاعات من الشباب العربى الغاضب.
وفى جميع الأحوال أيضاً كانت الفكرة "العالمية" أو الأممية تداعب خياله
سواء أكانت الدعوة الإسلامية هى الرأية أو الاشتراكية، فهو قادر على التواءم
مع المتغيرات الاقليمية والدولية. وهو يستطيع "التطرف" إلى أقصى درجات
التطرف يميناً أو يساراً حسب الظروف ودون مقدمات فى أغلب الأحيان. وقد
أنفق المال الكثير لتثقيف العالم بالنظرية العالمية الثالثة، ولكنه أنفق مالا
أكثر لتدريب وتسليح حركات التحرير من أفريقيا إلى إيرلندا إلى الفلبين. ولم
تكن مسألة "التحرير؛ بحد ذاتها هى التى تقلقة وانما مسألة الأممية
الخطراء، أى تطبيق مقولات الكتاب الأخضر على العالم بأكمله إنقاذ للبشرية
من الشيوعية والرأسمالية.

ولم يكتشف العقيد غالباً أن الاموال الهائلة التى أنفقها على النظرية
والتحرير كانت من حظ تجار الكلام من مختلف الجنسيات وتجار السلاح
العابر للقارات. ولكن الشعب الليبى هو الذى اكتشف أنه لايعيش فى أثينا
القديمة، وأن سلطة الشعب واللجان الشعبية وأمانة العدل والديموقراطية
الجمهورية ليست أكثر من تسميات جديدة لأجهزة الأمن المتنوعة. وأن أموال
النفط التى كان أحفاد أحفادهم سيعيشون منها مرفهين قرناً كاملاً فى
المستقبل قد ذهبت سدى فى فهب الرياح "الأممية" السوداء والصفراء
والحمراء. أما الأممية الإسلامية الخطراء فلم يروا تخومها قط.

ما اكتشفه العقيد مبكراً هو صعود النجم الإيراني. اكتشف أولاً
المفارقات فالإيرانيون يسمون دوائر الدولة العليا بالوزارات كغيرهم من أهل
الدنيا كلها. ونسى أن كلمة "وزير" ليست طارئة على أية دولة إسلامية فى

التاريخ القديم أو الوسيط أو الحديث. والإيرانيون كذلك لهم دستور وقوانين وبرلمان ورئيس جمهورية، ومن الناحية الشكلية لديهم أحزاب وانتخابات للنواب والرئيس. وحينئذ رأى الجماهيرية على يسار الجمهورية الإيرانية. واكتشف ثانياً أن هناك مرشداً عاماً للثورة ليس هو الرئيس، فاقترح بأن الجماهيرية العظمى لن يكون لها رئيس، وإنما "قائداً عاماً للثورة" فهو لا يحكم، وزملاؤه من القادة لا يحكمون. ولكنه عملياً لم يرفض في أى وقت أن يعامله العالم كله باعتباره رئيس دولة ولم يتنازل هو أو زملاؤه عن الامساك بمقاليد السلطة. وبالرغم من أن الأعراف الدبلوماسية الدولية تلزمه بأن يكون له سفراء وسفارات فقد أجاب: ليبيا ليست دولة، لقد ألغيتها، وليست لنا سفارات بل مكاتب شعبية ومكاتب أخوة. ومع ذلك فإن المسئولين في هذه المكاتب لا يرفضون معاملة العالم لهم كسفراء.

غير أن الاكتشاف الأكبر والأخطر هو أن إيران تقوم بما يسمى "تصدير الثورة" وبسبب هذا التصدير دخلت في حرب طاحنة مع العراق ثمانى سنوات. وأصررت وما زالت تصر على احتلال الجزر الثلاث التى تملك السيادة الشرعية عليها دولة الإمارات. كذلك، في إيران صاحبة حضور مسلح في جنوب لبنان. وبالتدريج أضحت ذات نفوذ رسمى في السودان، وذات نفوذ آخر بين الجماعات الإسلامية في بعض الأقطار العربية وبعض أجزاء فلسطين المحتلة. بل إن إيران في بعض الأوقات استطاعت التمدد الخارجى عبر أعمال الإرهاب. وكانت باريس من محطاتها الشهيرة. ثم تمكنت إيران بحكم الحوار واللغة والمذهب أن تتوغل في أعماق آسيا الوسطى حيث الجمهوريات الإسلامية السوفياتية سابقاً. وهكذا ترشح إيران نفسها قوة أقليمية عظمى في منطقة

شديدة الحساسية من زاوية الجغرافيا السياسية.

ماذا يفعل العقيد الذي سبق إيران في رفع الشعار الأسمى أو الاممية الخضراء أى الاممية الإسلامية، وهو الذى ينتمى إلى مذهب الغالبية العربية؟ فى حرب الخليج الأولى اتخذ موقفا ثابتا إلى جانب إيران، على عكس الموقف الرسمى والشعبى للعرب. وقام فى الوقت نفسه بحربه مع تشاد. ولولا حرب الخليج الثانية لكانت الهزيمة السياسية لإيران فى حربها الأولى مؤكدة. أما العقيد، فإن هزيمته فى تشاد لا تحتاج إلى تأكيد. وماهى النتيجة؟

بختصار، إن أكثر دعوتين وضوحا إلى الاممية الدينية قد باءتا بالخسران، بالرغم من انطلاقهما أولا وأخيرا من "سلطة دولة" بكل مايعنى هذا المصطلح من قوة مالية وعسكرية. بل إن النتيجة فى مشهدها المباشر تقول إن العالم الإسلامى لم يكن مشرذما كما هو اليوم: بلد عربى مسلم كالعراق يغزو بلدا عربيا مسلما هو الكويت، بكافة مضاعفات هذا الغزو على العراق والكويت والعرب جميعا اقتصاديا وسياسيا وعسكريا وثقافيا. بلد آسيوى مسلم تتناحر فصائله المسلحة بعد تحريره هو أفغانستان. بلد أفريقى مسلم تتقاتل فصائله المسلحة لحدّ استدعاء القوات الأمريكية والدولية التى ساهمت بدلا من الإنقاذ فى توسيع وتعميق أنهار الدم هو الصومال. بلد مهدد بانفصال جنوبه عن شماله هو السودان. بلاد فى حالة حرب أهلية معلنة وأخرى مكبوتة كما فى الجزائر ومصر حيث الإرهاب المسلح باسم الدين يهدد الدولة والشعب معا. البوسنة والهرسك فى صراع الحياة والموت. كذلك اللبناى فى الجنوب والفلسطينيين فى الضفة والقطاع. صورة العربى والمسلم فى شوارع العالم

وكانه مشروع إرهابي أو إرهاب متكرر.

هذا هو "العالم" الاسلامي، فمن يبيع شبابنا وهم "الأممية الدينية" لدرجة تدمير الوطن الحي الملموس من أجل الفردوس المفقود؟

كان الشيوعيون هم الذين يؤمنون بالأممية البروليتارية فيرسل السوفييات صواريخهم إلى كوبا، ويرسل الكوبيون جنودهم إلى أنغولا. ولكن البشرية كلها أفاقَت على أن الأمر لم يتجاوز "استراتيجية كونية لدولة عظمى" لا علاقة لها بالنشيد الأممي من قريب أو بعيد. وحين هبطت قوات حلف وارسو في بودابست وبراغ اكتشف الضباط والجنود والعالم أن الدبابات الأممية كانت تقتل الأممين أنفسهم، وإنها كانت تذبح الحرية لا أكثر ولا أقل. وكانت الفجيرة الإنسانية الكبرى أن النشيد الأممي هو الشعار الذي يخفي الانياب المغروسة في لحم وعظم ودم القوميات المقهورة.

و"العالم الحر" كان أيضاً الأنشودة الأممية للرأسمالية العالمية وهي تنهب المستعمرات، وهي تفترس فيتنام، وهي تذبح الهند وتضع بينوشيه مكانه. كانت المخابرات وحدها هي الجهاز الأممي القادر ومازال على التدخل هنا وهناك بما يناسب المصلحة الاقتصادية والسياسية والاستراتيجية لقلّة قليلة من الاحتكارات العالمية.

وكانت السلطنة العثمانية قبل هؤلاء وأولئك هي آخر معقل إسلامي لإدعاء الأممية الدينية قبل أن يكشف سقوطها عن صعود القومية الطورانية، كما كشفت إيران عن صعود القومية الفارسية.

ومع ذلك كان هناك من يعارض القومية بالدين. كان الاخوان المسلمون أول من قال بأن لاقومية في الدين. وإن الاسلام "جنسية" كل مسلم على ظهر

الأرض. أما القومية فهي شر الشرور، فالوطن ليس هو الجغرافيا أو التاريخ أو الحياة المشتركة أو الاقتصاد أو الثقافة أو التكوين النفسى، وإنما هو "العقيدة". لذلك كانت مأساة من نطلق عليهم "العرب الأفغان" هؤلاء الذين آمن بعضهم وارتزفت البعض الآخر بضرورة "الجهاد لنصرة الاسلام". كانت المأساة أن الأفغان - الأفغان المسلمين جميعاً هم الذين يتذابحون الآن، أما الافغان - العرب فهم الذين يشعلون النار فى أوطانهم الأصلية. وهكذا يدفع المسلمون - وليس المخابرات الأمريكية صاحبة الفضل الأكبر ثمن الوهم الأسمى الذى شجنت به بعض القوى المحلية والأجنبية عقول شبابنا فيندفع إلى نوع من الانتحار شعاره هدم المعبد على من فيه.

لذلك علينا ونحن نقرأ الدساتير المقترحة لإقامة دولة إسلامية أن نتساءل عن العلاقة بين هذه المشاريع والدعوات والتحقيقات التى سبقتها وتلتهتها. يجب أن نتساءل عن الوجه الآخر للعملة: هل الدول الاسلامية الراهنة ليست إسلامية، أم أن هناك مفهوماً آخر للإسلام لا يعرفه المسلمون فى هذه الدول؟ هل هى دعوة حرة خالصة لوجه الله والإسلام، أم أن لها علاقة حميمة باستراتيجيات إقليمية تتستر بالدين؟

منذ بداية السبعينيات وهناك عشرات الندوات والمؤتمرات للمثقفين العرب يتنادون إلى مناقشة العلاقة بين الدين والقومية، فهل وصلنا إلى موسم الحصاد: إرهاباً دموياً وتدميراً وطنياً؟ وهل تكون هذه المشاريع الدستورية من المتفجرات المخبوءة تحت ثياب "المعتدلين" لنقرأها اذن!

ثلاثة وقائع متقاربة في التوقيت وأعمار أصحابها من الشباب. كان العنصر المختلف بينهم هو المكان والجنسية.

أما الواقعة الأولى فقد شهدتها إحدى مدارس القاهرة حيث رفضت بعض الطالبات رفع العلم الوطنى، وصممن بدلاً عنه يشبه علم إحدى الدول العربية. ولما سنلن عما يفعلنه أجبن بلسان واحد: هذا العلم المصرى لا يعترف بأن أرض الله كلها أرض الإسلام، وبلادنا جزء منها فلماذا تتميز بعلم خاص وكأنها تنكر أننا أمة إسلامية واحدة.

والواقعة الثانية شهدتها عاصمة خليجية. كان الشاب يسأل زميله: هل أنت مسلم؟ أجابه الآخر: والحمد لله. عاد الاول يسأل: لماذا تقف إذن ضد ضم الكويت إلى العراق؟ أجابه الثانى: كلاهما دولة مستقلة، فلا يجوز لإحدهما أن تعتدى على الأخرى؟ قال له الأول: أنت إذن لست مسلماً، لأن الكويت والعراق أرض الإسلام، ولا معنى للقول بأن إحدهما ضمت الأخرى أو غزتها، وإنما هو خطوة نحو وحدة الأراضى الإسلامية.

أما الواقعة الثالثة فقد كنت طرفاً فيها. صادفت شابين فى مترو باريس يتصفح أحدهما أحد أعداد "الوطن العربى". وبدافع الفضول تقدمت منهما وسألت من جلست إلى جواره: سمعتك تبذى ملاحظة على المجلة لزميلك. أجابنى: ليست ملاحظة على هذا العدد بالذات، وإنما على اسم المجلة نفسها، فليس هناك وطن سوى دار الإسلام ولا جنسية للمسلم غير عقيدته، ولا حضارة له غير الحضارة الإسلامية. أما القول بوطن عربى أو أمة عربية أو حضارة عربية، فكلها مسميات تخاصم صحيح الدين.

هذه الوقائع الثلاث ترحى بأن قطاعاً من الشباب العربى قد نفّض يديه تماماً من فكرتين محوريّتين كانتا من "الثوابت" هما: الفكرة الوطنية والفكرة القومية.. بالرغم من أن الفكرة الأولى قد نشأت وتطورت فى سياق الكفاح الشعبى ضد الاستعمار الغربى، كما أن الفكرة الثانية ولدت ونمت وترعرت إما فى مواجهة السلطة العثمانية وإما فى مواجهة التخلف غداة الاستقلال.

ومع ذلك، فإنه من المستحيل تبثنة الفكر العربى الحديث مما آلت إليه الفكرتين من شحوب وانحسار لدى الأجيال الجديدة، والاكتفاء باتهام الإسلام السياسى أو بهشاشة النظم العربية.. إذ لا بد من الإقرار سلفاً بأن "أمية" الإسلام السياسى لاتعتمد على الواقع، وإنما على الفراغ الذى تخلف عن سقوط العديد من الأطروحات الأخرى فى النظر والتطبيق على السواء. كذلك لا بد من الإقرار بأن هشاشة النظم العربية لاتعتمد على ثوابت وأقدار، فكثيرٌ هم المشقوفون الطليعيون الذين كانوا فى صفوف المعارضة - جذرياً - وأصبحوا فى مقاعد السلطة أو بالقرب منها، ومع ذلك لم تتخفف النظم عن هشاشتها. حدث ذلك فى تجربة البعث (سوريا والعراق) وحدث مثله فى مصر الناصرية، وحدث أيضاً فى "ماركسية" اليمن الجنوبي، وكذلك فى جبهة التحرير الجزائرية. ورأينا وسمعنا ولمسنا كيف يتحول بريق الفكر المعارض إلى سحب من الدخان فى مواقع السلطة وحين ينقشع الدخان فى العزائم من كل نوع ندرك يقيناً أن السلطة جاءت تكذيباً عملياً مدوياً للفكر. وحين يفقد الفكر مصداقيته فإنه يفسح الطريق أمام الفكر الآخر أو الفكر المضاد. ليس من فراغ فى السياسة. الكأس الفارغة مليئة بالهواء بكل ما يشتمل عليه من عناصر ومكونات نظيفة أو ملوثة.

والشباب العربى فى الوقت الحاضر لم يفقد بعضه الايمان بالوطن وبعضه الآخر الايمان بالامة لمجرد أن الخطاب الأمى للإسلام السياسى قد شاع وانتشر. وإنما لأن هذا الخطاب بالرغم من تهافته قد اكتشف الفرصة سانحة فى غياب الخطاب الوطنى والقومى الجديد القادر على ملء الفراغ الناتج عن فساد الخطاب القديم للفكر العربى الحديث والمعاصر، وما اقترن به من تجارب فى التطبيق ثبت فسادها وهزمها الواقع هزائم مريرة.

والشائع أن "السلفية" مصطلح يطلق أحياناً على الأفكار والحركات التجديدية فى التاريخ الإسلامى الحديث (علاء الفاسى وعبد الكريم الخطابى، ابن باديس والأمير عبد القادر، وعمر المختار، الامام محمد عبده على سبيل المثال). كما أن المصطلح نفسه يطلق على الأفكار والحركات الراديكالية (أبو الحسن الندوى أبو الاعلى المودودى، سيد قطب على سبيل المثال ايضاً!).

ولكننا سوف نستخدم السلفية هنا بمعنى "الماضوية" ونقول ان الفكر العربى الذى هيمن على أجيال النصف الأخير من القرن كان فى بنيتة الاساسية فكراً سلفياً حتى ولو ارتدى ثياباً تقدمية وثورية إلى بقية المصطلحات التى نحتتها الانظمة ومعارضوها على السواء. بل كان هؤلاء المعارضون فى الأغلب جزءاً لا يتجزأ من هذه الأنظمة داخلها وخارجها وكانت "الطلائع المشققة الثورية" هى ذاتها التى صاغت هذه الأوصاف والشعارات.

كانت السلفية بمدلولها الماضوى هى لب لباب مختلف اتجاهات الفكر العربى، فالعصر الذهبى يشكل عمودها الفقرى جميعاً. قومية سلفية، واشتراكية سلفية وليبرالية سلفية أيضاً. ومن نافل القول أن الإسلام السياسى

منذ كان جنتينا يحبو، وهو امام السلفية المعاصرة.

كان الفكر القومى ينادى ولا يزال بأمة عربية واحدة "ذات رسالة خالدة". وبالطبع كانت الرسالة الخالدة هي الإسلام. وكانت المفارقة ان الذى قال ذلك هو السياسى والمفكر السورى ميشيل عفلق فى رسالته عن الرسول الكريم. ولم يفتح أحد ملف الأسئلة الكبرى: كيف يمكن للإسلام الذى جاء للعالمين أن يكون رسالة أمة بعينها؟ وكيف لامة من الأمم أن تدعى الخلود لمجرد الزعم بملكيتها لرسالة خالدة؟ ولم يكن الذى أجاب بالإيجاب بعشياً. كان معمر القذافى الذى قال بأن لكل أمة دينها، وإن الإسلام هو دين الأمة العربية. ولم يكن أحد يدري أن هذا الالتباس الأول بين القومية والدين يستبعد المسيحيين العرب من هويتهم العربية. كانت أطروحة العصر الذهبى رابضة فى دهاليز الفكرة القومية التى تضم "المدينة الفاضلة" وتبشر بها على نحو يذكر بما كانت عليه الدولة الأموية.

وبالرغم من أن الإسلام كان واضحاً فى دعوته للشعوب والقبائل أن تتعارف، فإن دعاة "الأمة العربية" الواحدة لميفطنوا قط إلى مغزى التعددية فى تكوين هذه الأمة. ومن ثم كان البعد العرقى بارزاً فى الدعوة إلى الواحدة وليس إلى قبول الحصائص المتعددة للشعوب العربية. والحق أن "العصر الذهبى" فى مخيلة رواد الفكر القومى لم يكن، عملياً، أياً من مراحل الدولة الإسلامية القديمة أو الوسيطة. كما أن "المدينة الفاضلة" لم تكن من وحى أية مدينة إسلامية متحققة. وإنما كان العصر الذهبى الحقيقى فى الفكر المكبوت أغلب الوقت والمعلن أحياناً، هو عصر بسمارك فى ألمانيا وعصر غاريبالدى فى إيطاليا. كانت الودتان الألمانية والإيطالية هما صدر الخيال الودى

عند القوميين العرب الأوائل وهو خيال التاريخ الأوروبي في أزمنة مضت، ولا علاقة له بأي "تراث عربي" أو "أصالة إسلامية" كما تقول دعواتهم أو تزعم ادعائهم وقد تمت الوحدات الألمانية والإيطالية في سياق تاريخي خاص بأوروبا يحتم العنف. وقد ورث الفكر القومي العربي بذرة العنف من هذا التراث. ورثه الشيء ونقيضه، فقد وقع بعض من ألمع رموز هذا الفكر على عريضة تأييد للإتصال بين مصر وسوريا عام ١٩٦١ وكان انفصلاً عسكرياً مسلحاً، بينما أخذ البعض على جمال عبد الناصر أنه لم يتدخل بالسلح لفض هذا الانفصال باعتباره رئيس الدولة "الواحدة". لم يفكر أحد في المقدمات التي أدت إلى النتائج، وهي أن الوحدة الاندماجية الشاملة والفورية بقيادة العسكر تعنى العنف والعسف، باستبعاد الشعوب التي تتوحد في صنع مصيرها بالطريقة التي تختارها، وباستبعاد الخصائص النوعية لكل شعب عن دائرة صنع القرار. ولكن هذا الاستبعاد الذي استلهم العنف من تجارب أوروبية في زمن مضى، استلهم المشالية المتعالية من مفكر لا علاقة له بالعرب ولا بالإسلام إلا من حيث كونه كان متعصباً للصهيونية الفاضلة: هو الفيلسوف الفرنسي برجسون. كان الرجل دون غيره هو مصدر الإلهام الفكري لهؤلاء الذين لم يكفوا يوماً عن ترديد أناشيد الاصاله. كان هناك عبد الرحمن الكواكبي من صميم تراثنا الحديث ينادى بالعروية والديموقراطية، ولكنه لم يخطر على بال أحدهم.. لأن مشالية برجسون التي بلورها في الفكرة الصهيونية النقية كانت أكثر تطابقاً مع "روح العنف" في خاتمة المطاف. وقد لا يكون غريباً أن يتبنى الدولة الصهيونية بالعنف الدموي إلى يومنا. ولكنه من الغريب أن يتبنى الضحايا المشالية اليهودية - البرجسونية في الحلم الوحدوي العربي.

والمشترك واحد: هو التفسير العنصرى لشعب الله "المختار" الذى لم يكن سوى المجموعة الضيقة من صفة المؤمنين بالله الواحد، أو "خير أمه اخرجت للناس" من أوائل المؤمنين به ورسوله الكريم فى صدر الاسلام. هذا التفسير هو الذى خرج بهذا النص وذاك عن سياق ودلالته المباشرة التى لاتعنى مطلقا اليهود المعاصرين أو جميع المسلمين فى مختلف الأزمنة.

ولكن هذا التفسير الذى قاد إلى بناء الدولة العبرية كأشجع مثال للكيان العنصرى فى القرن العشرين، هو نفسه الذى قاد إلى الدولة القومية العربية التى اتخذت من قمع شعوبها دستورا غير مكتوب. بل إنها الدولة التى لم تستطع على مدى تاريخها المعاصر أن تحقق حلمها فى الوحدة بين دولتين أو بين حزبين هما فى الأصل حزب واحد. وهى كذلك الدولة التى منيت بالهزائم المتتالية فى ميادين القتال والتنمية والتقدم .

ويكفى أن نستعيد مذابح الحرية فى الأقطار "القومية التقدمية" من المحيط إلى الخليج لنذكر أن الاستبداد قد لازم التجربة القومية فى الفكر والتطبيق وفى الحكم والمعارضة. ويكفى أن نستعيد تجارب الوحدة بين مصر وسوريا وبين سوريا والعراق وبين مصر وسوريا وليبيا وبين ليبيا وسوريا وبين ليبيا والمغرب، لنذكر أن الانفصال جرح ثمة كرامة فى قلب الفكر القومى. ويكفى أن نستعيد هزيمة ١٩٦٧ وحرب لبنان واجتياح لبنان الأول والثانى والثالث وحرب الخليج الأولى والثانية وحرب القبايل فى جنوب اليمن لنؤكد أن الهزيمة الساحقة كانت النصيب العادل للفكر والتجربة على السواء. فكر القومية الملتبسة بالدين تارة وبالعرق تارة أخرى، وبالعنف فى جميع الأحوال. هل هناك مناخ أصح من ذلك للتخلى عن الوطن الملموس والأمة القائمة

بالامكان إلى أممية وهمية؟ ولقد ركزنا على التيار القومي لأنه ظل التيار الصاعد في الخمسينيات والستينيات، ولأنه التيار الذي تمكن من السلطة في أكثر من بلد عربي تحت رايات تميزه بأنه "تيار المستقبل".

ولكن هذا التيار لم يكن وحيداً، وإنما كان له شريك متواضع حيناً بالتحالف وأحياناً بالتخاصم، هو التيار الاشتراكي. وهو تيار ماركسي يؤمن بالأممية في حدود المؤتمرات والمهرجانات، ولعلاقة له عملياً بها. وهو تيار ثقافي في الأغلب سياسي في الأقل. ولأنه في المعارضة معظم الوقت، فإنه اختبار أفكاره في التطبيق تبدو صعبة المنال لخصوصية العمل السري. ولم يحدث أن كانت هناك دولة عربية ماركسية إلا إذا اعتبرنا أن اليمن الجنوبي كان من قبل المجاز دولة ماركسية انهارت فوق أكوام من الجماجم واختفت في بحيرات من دماء القبائل. والتجربة الأخرى في السودان دامت ثلاثة أيام لأنها بالرغم من رداها العسكري أفصحت عن سذاجة سياسية بعيدة المدى. أما في العراق فقد تلطخت بعض صفحاتها بالدم وبعضها الآخر بالتبعية للسلطة وبعضها الثالث بالضعف ثم التشرذم. وتميزت التجربة في لبنان بالتيكف مع الواقع الوطني والقومي لدرجة الانخراط في الحرب جزءاً لا يتجزأ من هذا الواقع. وفي مصر لم يخطط الماركسيون المصريون في أي وقت لسلطة اشتراكية وإنما كان كفاحهم المستمر من أجل الديمقراطية والاستقلال. وكان الشيوعيون المصريون أول "حزب" يحل نفسه بنفسه في العالم قبل الانهيار السوفييتي بربع قرن. وفي المغرب العربي لم تكن هناك أحزاب ماركسية ذات وزن في أي وقت لاعتبارات النشأة - خاصة في الجزائر وتونس - المرتبطة في المخيلة الشعبية بالحزب الشيوعي الفرنسي واختياراته.

غير أن الشيوعيين العرب باختلاف اتجاهاتهم وتقلباتهم ومصائرهم لم تكن لهم فاعلية واضحة إلا في الثقافة، فأحزابهم في الأغلب الأعم كانت تنظيمات نخبوية لم تترك بصمة متميزة على الشارع الشعبي. وقد كانت الشيوعية في وجدان المواطن العادي تعنى الاتحاد من جهة والاستبداد من جهة أخرى. لذلك نجحت الحكومات الوطنية والقومية في تصفيتهم، سواء ما كان منها -أى من هذه الحكومات على صلة بالولايات المتحدة أو الاتحاد السوفياتي-. ولم يكن انهيار المعسكر الشرقي إلا تنويجا لانهيار الحلم عند قطاعات من الشباب مع الاستقلال الوطني كانت على ثقة من أن الاشتراكية لا تتعارض مع الاستقلال الوطني ولا مع القومية ولا مع الدين. ولكن ما كانت تظنه دعاية مغرضة من الإمبريالية وتشويه متعمد من الرأسمالية، تراءى لها في السقوط السوفياتي على غير هذا النحو. وإن اصطناع التناقض بين العدل والحرية لا يحقق العدل ولا الحرية.

وبالرغم من أن الاشتراكية كانت حلما نخبويا لقلّة قليلة من المثقفين، إلا أن غياب هذا الحلم بالمدينة الفاضلة والأمنية البروليتارية أفسح المجال للحلم البديل، بمدينة أخرى وأمنية لا يمحوها سقوط الانظمة. وقد اختلطت الأفكار بالنماذج الاجتماعية والوسائل بالغايات، فلم يرث الشباب عن الماركسية سوى العنف والحكم الشمولي وفكرة الأممية، وليس بالضرورة أن يكون هذا الميراث عن الماركسية العربية. يكفي ما أفصحت عنه انهيارات الدول والمجتمعات. وإذا كان ثلوث العنف والحكم الشمولي والأممية في الماركسية من أجل "الدنيا"، فقد كان ممكنا توظيف الافكار والممارسات ذاتها من أجل "الدين والدنيا" معا، هكذا استفاد الإسلام السياسي من الفراغ

الذى خلفه الفكر القومى ومن الفراغ الضئيل الذى خلفه الفكر الاشتراكى. وهو ضئيل، لكنه مؤثر. ذلك أن "سلطة النص" عند الماركسيين و"العمل السرى" كانا من أبلغ الدروس التى استفادت منها الجماعات الإسلامية. فسلطة النص والعمل السرى هما الاطار اللزوم لأفكار الحاكمية والفريضة الغائية. وهى الأفكار التى تتخذ وسيلتها من العنف وإقامة الحكم الشمولى لغاية واحدة هى الأممية التى تنبذ العقيدة الوطنية وكل ماله علاقة بالفكر الوطنى أو الديموقراطية أو الاستقلال. وهكذا كانت انجازات وهزائم الفكر القومى والاشتراكى رصيذا لا ينضب لأى نقطة بدء بنشدها الإسلام السياسى وأحلامه الأممية: فكرة العصر الذهبى والمدينة الفاضلة، والقمع.

ولم تكن الليبرالية العربية أفضل حالا من القومية والاشتراكية. كانت أولا قد أصبحت فى خبر كان منذ أقبلت الأنظمة العسكرية. وكانت ذكرياتها ثانيا لاتخرج عن الانقلابات الدستورية المتوالية. وكان لبنان، ثالثا، قد دفع ضريبة "ليبرالية الطوائف" حربا طاحنة أكثر من خمسة عاماً.

وكان الإسلام السياسى يملأ الفراغ الناشئ عن هذه الغايات كلها، بل هذه الأرضدة من العنف والفساد والعنصرية. ولكن الحقيقة التى تكاد تغيب فى هذا السياق المزدهم بالإدانة للآخرين هو أن الإسلام السياسى نفسه كان صاحب المبادرات الأولى إلى العنف من قبل أن يأتى العسكر وقبل أن ترتفع رايات العروبة. وكان صاحب الخطاب غير الوطنى من قبل أن ترتفع رايات الأممية.

وهو الآن يحيطنا علما بأنه يريد دولة دستورية، يقدمها لنا فى وثائق مكتوبة.

لم تتبدد أرصدة العنف التي تركتها الدولة شبه القومية شبه الاشتراكية حتى الدولة شبه الليبرالية (كلبنان وحرية الطويلة) ، فإن هذه الارصدة من القمع الوحشى قد ارتبطت دائما بشعارات ذهبية وضمنا بمفهوم "الأخلاق". قامت دولة العنف القومى والاشتراكى والليبرالى باسم الدفاع عن "وحدة العرب" والعدالة الاجتماعية " و"الوحدة الوطنية". ثم أسفرت أنهار الدماء فى السجون والمعتقلات والمنافى والمهاجر والجبال والسهول والشوارع والزوارب عن "التشرزم العربى" و"الظلم الاجتماعى" و"الانقسام الوطنى". أى أنه إذا كانت المكيا فيلية العربية قد اتخذت من القمع الوحشى وسيلتها لغايات نبيلة فإنها لم تحقق هذه الغايات فأصبح العنف - عمليا - هو الوسيلة والغاية معا.

لم يتبدد هذا التراث مع سقوط الأحلام واحدا بعد الآخر. وإنما أقبل حلم "الأمة الدينية" بديلا مسلحا بالمفهوم الأخلاقى نفسه: العنف لإحيا ء الأمة الإسلامية على أنقاض الحلم الوطنى والحلم القومى معا.

تقول المادة الأولى من دستور المجلس الاسلامى فى لندن إن "الحكم كله لله تعالى". وهذه هى المقولة الأولى فى دولة الجماعات الاسلامية: أطروحة الحاكمية التى أخذها سيد قطب عن المودودى، والتى تنفى عن "الأمة" أن تكون مصدراً للسلطات وبما أن الحاكم الفعلى الذى سيمارس السلطة على الأرض من البشر، فإن التباسا حتميا لابد أن يقع عن المسافة التى تصل وتفصل بين السلطة ومصدرها. ومن ثم فالنص الدستورى القادم من لندن - اسلام اباد يمنح "الحق الإلهى" فى السلطة لفرد أو جماعة من البشر لن تحتاج إلى رأى الشعب أو الأمة فى تسيير أمور الدولة بما فيها تطبيق الشريعة. وإنما

هناك الفقرة "ب" من المادة الثالثة حيث الاقرار بأن "الشورى منهج وأسلوب فى الحكم" دون إقصاء عن ماهية الشورى التى اختلف من حولها الفقه الإسلامى اختلافات شهيرة. ولكنها فى جميع الأحوال تتكون من أهل الحل والربط، ولا إلزام كما قال الشيخ الشعراوى أو مسائلة للحاكم.

وهكذا يخلو الدستور (الإسلامى) من واردات بريطانيا وباكستان من أية إشارة إلى التعددية الحزبية والسياسية والفكرية، فلا أحزاب ولا برلمان ولا أفكار خارج النظام الفكرى (الرموز إليه فى الهوامش بالشرعية).

والمادة الثانية من هذا الدستور تحدد أن البلد المعنى الذى سيطبق الدستور الإسلامى (هو جزء من العالم الإسلامى، والمسلمون فيه جزء من الأمة الإسلامية). والمكبوت فى هذا النص هو أن البلد إذا كان عربياً فهو لا ينتمى إلى أمة عربية فهناك فقط أمة إسلامية ينتمى إليها المسلمون من أبناء هذا البلد وحدهم، ذلك أن الأمة العربية على النقيض من هذا المفهوم تضم المسلمين والمسيحيين على السواء. والمعنى المقصود هو استبعاد غير المسلمين فى النهاية من حق المواطنة فى "الأمة الإسلامية". وهى الجسم الدستورى للدولة الإسلامية التى ينظمها هذا الدستور.

وقد أوضحت المادة الرابعة عشرة هذه المسألة إيضاحاً تاماً حين قالت فى (١) أن المواطنة ينظمها القانون، وأردفتها فى (ب) أن "مواطنة الدولة الإسلامية حق لكل مسلم" فقط والمغزى الذى لا يقبل التأويل هو أن المواطن الباكستانى تحقق له المواطنة فى مصر أو لبنان أو سوريا أو العراق أو السودان أو الأردن دون أن يتساوى معه فى هذا الحق المواطن المسيحى فى هذه الأقطار.

المواطنة إذن حق عقيدى، والعقيدة هي الجنسية. وبالرغم من أن الدستور المذكور ينص في مادته السادسة عشرة على أن "لا إكراه فى الدين" فإنه لا يعطى لغير المسلمين أية حقوق فى الدولة سوى "حق ممارسة الشعائر الدينية" كأية جالية أجنبية. والمسكوت عنه فى هذه النصوص أن "الإكراه" مضمر منذ سلب المواطن غير المسلم حق المواطنة فى أرض آياته وأجداده. أى منذ أصبح مواطناً من الدرجة الثانية أو الثالثة.

أما الباب الرابع فيخصصه مشروع الدستور للإمامة التى يرى أنها "أصل تستقر به قواعد الدين وتنظم به مصالح الأمة". وفى هذا الباب تتحدد الجهات التى يتعهد أمامها الإمام بالتزاماته نحو الأمة، وهى: مجلس البيعة، ومجلس العلماء، والمجلس الدستورى الأعلى، وقادة القوات المسلحة. وتذكر من هذا التصنيف الذى يمثل أعلى سلطة فى البلاد أن نظام الحكم يعتمد فى جوهره - باستثناء القوات المسلحة - على رجال الدين وعلمائه. ولذلك أضاف المقترح الدستورى نظام "الحسبة" إلى جانب السلطة القضائية. كذلك أضاف فى الباب الثامن "ولاية الجهاد" حيث يصبح الامام قائداً أعلى للقوات المسلحة ويغدو الجهاد فريضة على كل مسلم. ثم أضاف فى الباب التاسع "المجلس الدستورى الأعلى" القائم على حماية الأسس والمقومات الإسلامية للدولة". وفى الباب العاشر "مجلس العلماء" الذى يتكون من علماء الشريعة، وهو وحده يباشر الاجتهاد الفقهي "بيانا لحكم الله". وهو أيضاً الذى يبدى "حكم الإسلام" فيما يصدره مجلس الشورى من قوانين.

هذا هو على وجه التقريب مشروع الدستور الذى اقترحه أصحابه غداة انتصار الخمينى واستيلاء أنصاره على الحكم فى إيران. وهو الدستور الموقع

والمؤرخ في اسلام اباد ، والصادر في العاصمة البريطانية منذ اثني عشر عاما .
إنه إذن ، على صعيد الشكل تجسيد قانوني للحلم الذي استحال حركة
مسلحة لتحقيق في أكثر من بلد عربي : مصر وسوريا والعراق والاردن
وفلسطين المحتلة والجزائر . ولم يتحقق في غير السودان . وهو سودان نميري -
الترابي - البشير . وإذا أضفنا باكستان ضياء الحق وإيران الخميني ثم خامنئي
يتجسد أماننا الحلم في "التطبيق" . أي أنه أصبحت أماننا نماذج حية للحكم
الإسلامي المقترح ومفهوماً عمليا للأمية التي "يجاهدون" من أجلها .

أما بالنسبة للحكم أو "نظام الدولة" فهو الحكم الشمولي الذي يتحالف
فيه العسكر ورجال الدين ، وقد كان ضياء الحق ونميري من "الأئمة"
العسكريين وكل ما نعرفه عن باكستان والسودان حتى الآن هو أن الإمام البشير
جاء في أثر إنقلاب على الإمام نميري وأن الإمام ضياء الحق قد رحل في طائرة
"إمامية" أيضا كذلك نعرف أن تصفية المعارضين هي السياسة الثابتة في
إيران والسودان ، بما فيهم المعارضون من داخل النظام . ونعرف أن معاملة غير
المسلمين في السودان بلغت شأواً بعيداً في الهمجية والتوحش . ونعرف أن
معسكرات تدريب الإرهابيين ضد مصر والجزائر هي جسر التواصل الحميم بين
طهران والخرطوم .

ونعرف أكثر أن "الأمية" كما تفهمها إيران ، هي إفساح المجال أمام
إسرائيل لدك الجنوب اللبناني وإرباك الحكومة اللبنانية وتمزيق الوحدة
الوطنية اللبنانية . بينما تتردد طهران ألف مرة قبل أن تحتج - مجرد الاحتجاج
- على توغل أرمينيا في أذربيجان . بل أن الأممية الإيرانية العجيبة لا أثر لها
على مسلمي البوسنة ، وربما تكشف الأيام أسراراً مذهلة حيث يتردد بقوة أن

إيران ليست بعيدة عن دعم الصرب. في هذا الصدد يقال أن ثمة تحالفا خفيا بين موسكو وطهران. وما خفى أعظم.

ليست الأهمية الدينية إذن إلا وهما من الأوهام، و"المدينة الفاضلة" لم تأخذ من العصور الذهبية إلا ألوانها القاتية.

والأمر كله لا يخرج عن كونه استراتيجيات دول كبرى على صعيد العالم ودول أصغر على صعيد الاقليم.

والعرب الأفغان خير "أمثلة" وأبشع مأساة على هذه "الأهمية الدينية" التي يبيعونها للشباب. قالوا لهم أن الأهمية هي الجهاد في أفغانستان فذهب الشباب وراء الحلم الأسمى إلى نهاية الطريق المسدود. ذهبوا من كل الاقطار العربية والإسلامية لمحاربة الجيش الأحمر. ويقال أنهم هم الذيم حاربوا، أما القبايل الأفغانية فقد ادخرت قواها وأموالها وشبابها وأسلحتها للصراع على السلطة بعد التحرير. فهل كانت حربا بين الإسلام والشيوعية حقا، أم أنها كانت حربا بالوكالة بين موسكو وواشنطن؟ كانت المخابرات الأمريكية هي التي تجند الشباب العربى المسلم، وكانت باكستان حليفا علنياً للولايات المتحدة. وبدت العواصم العربية والإسلامية كأنها فى حرب مقدسة من حروب الفتح العظيم. ولكن الأمر لم يخرج عن كونه استراتيجية أمريكية لدحر السوفيات. وحين وضعت الحرب أوزارها أصبح العرب الأفغان خناجر فى ظهور أوطانهم الأصلية والوحيدة. وتحول الأفغان إلى قتال بعضهم البعض. هذه هي الثمار المرة للأهمية الوهمية. قاتل شباننا من أجل استراتيجية لاعلاقة لها بالإسلام أو المسلمين. ثم عادوا ليضربوا فى العمق بلاد العرب والمسلمين. ولم يريح سوى واشنطن. حتى اسلام اباد وطهران لم يريحا شيئا.

وهناك، فيسما يقال، أمة أخرى فى جنوب لبنان. ولاشك أن المقاومة اللبنانية والفلسطينية مقدسة وواجبة وضرورية. أما الأمة التى تجمع فى أهاب حزب الله أجناسا وألوانا باسم "الجهاد"، فإنها مجرد ورقة فى ملف الاستراتيجية الإيرانية، تحاول بواسطتها إيران أن تعزز مكانتها فى الشرق الأوسط. إنها الاستراتيجية ذاتها التى بدأت بالحرب ضد العراق لتوسيع نفوذها فى الخليج. وهى أيضاً الاستراتيجية الممتدة إلى السودان لمد بساط الهيمنة إلى مصر والمغرب العربى.

كلها استراتيجيات أجنبية لمصالح إقليمية ودولية لا علاقة للإسلام أو المسلمين بها، فأية أمة تلك التى تجمع واشنطن بالعرب الأفغان؟ وهل كان الأمريكيون حلفاء للإسلام بالأمس، وخصوصاً له اليوم؟ لأول مرة فى التاريخ نعرف أن المخابرات الأمريكية ترعى وتزود وتحمى الأمة الإسلامية. ولكنها لن تكون آخر مرة أن تنفض الولايات المتحدة أيديها عن حماية المسلمين فى البوسنة والهرسك. ولأول مرة فى التاريخ نعرف أن المخابرات الإيرانية تدافع عن الأمة الإسلامية فى جنوب لبنان، ولن تكون آخر مرة أن تدعم المخابرات ذاتها الصرب وتغفل عن دعم أذربيجان.

لواشنطن حريصة على الإسلام، ولأطهران أو إسلام آباد حريصة على المسلمين وإنما هى استراتيجيات مصالح كبرى وصغرى، ليس شبابنا فيها إلا أدوات سهلة الصيد، بدءاً من الحلم الذهبى بالمدينة الفاضلة وانتهاء بالحلم الأكثر بريقاً على راية الأمة الإسلامية.

وليس مشروع الدستور القادم من لندن وإسلام آباد منذ أكثر من عشر سنوات بعيداً عن ترسانة الدعاية المضادة للانتماء الوطنى والقومى فى زمن

الانحسار المرير لخطاب الوطن الحى الملموس، وخطاب الأمة التى نملك هويتها الممكنة.

(٤)

بين دستور إسلام آباد الذى صدر فى لندن، ودستور حزب العمل والاخوان المسلمين فى مصر، عشر سنوات مليئة بالأحداث الجسام.. إذ افتتح هذا العقد دورته باغتيال الرئيس السادات ومصرع عشرات الضباط والجنود فى أسبوط. ولم يكن هذا الحدث الكبير المزدوج مجرد "رسالة" إلى أحد، لأن هذا "الأحد" - رئيس الدولة - كان قد مات. ولكن الأمر كان فى مجمله محاولة انقلابية فاشلة وبدائية، بالرغم من إصابة هدفها المباشر على قمة السلطة وهدفها الثانى تصفية الكادر الأمنى فى إحدى أهم محافظات مصر الجنوبية. ولكن هذه المحاولة البدائية الفاشلة لم تكن تنويجا لعمل انتهى، بل أثبت الزمن أنها الافتتاحية الدموية لمحاولة الاستيلاء على السلطة بالعنف. وهى المحاولة المستمرة إلى اليوم. وهى محاولة تنطوى على مفارقة مستمرة هى الأخرى: فأقصى درجات العنف للاستحواذ على "الوطن" من طرف واحد دون شريك تواكب أعلى مراحل الخطاب غير الوطنى. هذه المفارقة التى تتجسم فى الظفر بالوطن والدعوة الصريحة إلى "اللاوطنية" قد شاركت فى تأسيسها منذ البداية سلطة الدولة الساداتية التى نادى دوما بمصر المصرية والفرعونية أحيانا) بينما كانت تعد العدة لارتباطات تتجاوز التقاليد والمفاهيم الموروثة للاستقلال الوطنى: اقتصاديا بتفكيك البنيات الأساسية لدولة التنمية المستقلة تحت شعار الانفتاح الاقتصادى وسياسيا بانجاز الصلح مع

إسرائيل، وداخلها بمطاردة أصحاب الاتجاهات الوطنية والقومية وإفساح المجال لأصحاب الدعوة إلى الأممية الدينية. وبالرغم من تهيئة المناخ أمام أصحاب هذه الدعوة تحت حماية الدولة، فإن الأمر لم يستغرق أكثر من عشر سنوات على هذا التحالف غير المعلن بين سلطة الدولة الساداتية والإسلام السياسي حتى أقبلت نقطة الافتراق الدموية في حادث المنصة لتعلن بأفصح بيان أن الوسائل لا تطابق الغايات بين "اللاوطنية" هنا و"الأممية" هناك. تبين لفريق الدولة وفريق التدين السياسي أن "الهدف" في خاتمة المطاف ليس مشتركا، وأن كليهما يزاحم على السلطة.

ولكن "الإسلام السياسي" في مصر كان قد ربح عدة نقاط، بالرغم من نجاح الدولة في الحفاظ على سلطتها. ربح أولا حرية الحركة السياسية والإعلامية بواسطة التعددية الشكلية والفوقية التي أعلنها السادات. وربح ثانيا الحرية الاقتصادية التي أتاحها قوانين الاستثمار الوافدة منذ عام ١٩٧٤. وربح ثالثا انقلاب الدولة بكافة أجهزتها على الشعارات القومية والاشتراكية، فقدم نفسه مرشحا وحيدا لملء الفراغ.

وكانت أموال الخليج عبر الوسائل المشروعة وغير المشروعة قد عرفت طريقها المستقيم إلى تغذية الإسلام السياسي في مصر اقتصاديا وسياسيا وثقافيا، بالمشروعات الاستثمارية والتنظيمات والإعلام. لم يعد المصريون العاملون في بلاد النفط بالإيمان أو الوعي العربي. وإنما عادوا بأفكار البنوك الإسلامية وشركات توظيف الأموال، وأفكار سينما المقاولات ومسارح الكابريهات، ودور النشر المختصة بالمودودى والتدوى وابن تيمية وأحمد عدوية وأبراج الحظ وعذاب القبر في "سبيكة" ذهبية البريق الذي يجمع

ولا يفرق. وترافق العمل السري والعلني. واتخذ الخطاب "الأممي" مساراً
عُدّة: بالقتال والتدريب والتسليح في ميادين أفغانستان وجنوب لبنان وشمال
السودان وبالهجرات الجماعية إلى الغرب، وبحويل أموال شركات التوظيف
إلى مصارف العالم. كان المقصود دائماً ولا يزال هو زرع البنية الأساسية
البديلة للبنية الوطنية. وكانت البنية الوطنية ذاتها تدعم البنية البديلة بما
تشرعه من آليات الانفتاح. وبالرغم من السقوط الفعلي لامبراطوريات الريان
والسعد والشريف والسيدة الحديدية، إلا أن الدورة "الأممية" لرأس المال
المنهوب لم تسقط. وإنما اتخذت أشكالاً واللواتي تحت شعارات دينية تصوغ
المفارقة الثانية: فالمواطن المؤمن الذي يفضل "البركة على الربا أدرك أن
البركة تذهب إلى من لا أموال لهم، وأن الربا يتقاسمه أصحاب "الاقتصاد
الإسلامي" والاقتصاد اليهودي الغربي جميعاً. أما هذا المواطن المؤمن نفسه
فلا يحصل على ماله الذي شقى في جمعه سنين عدّة ولكنه يعود محملاً بأثقال
ضد العروبة والوطنية المصرية معاً، متلفعاً بمجموعة من القيم الشكلية بدءاً
من الزى والسلوك وانتهاءً بعقيدة "نفى الآخر" بتفكيره إذا كان أخاً في الوطن،
والذويان فيه إذا كان أجنبياً .

وتستمر المفارقات في التوالد مادام الخطاب غير الوطني يحمل نفيه
داخله عبر الأممية الوهمية، فالعالم الإسلامي الممزق في الوقت الراهن هو أكثر
العوامل حرصاً على اللافتة الدينية، فالغرب لا ينتسب إقليمياً أو دولياً إلى
العالم المسيحي، والشرق لا يرفع اللافتة البوذية. أما نحن فلدنيا إضافة إلى
منظمة المؤتمر الإسلامي ورابطة العالم الإسلامي منارات المراكز الدولية
والإقليمية الإسلامية. ومع ذلك فالعلاقة الثنائية بين أي من الدول الإسلامية

والغرب أقوى من العلاقة بين أي دولة إسلامية وأخرى. لا أقصد العلاقات الرسمية الحكومية وحدها، وإنما علاقات الاقتصاد والمجتمع والثقافة والسياسة والتجارة والتعليم والإعلام والصناعة.

ليس العالم مقسما بالأصل والفعل إلى عوالم دينية، وإنما إلى مصالح ومستويات اقتصادية. والدولار أو الفرنك أو المارك أو اللين لا جنسية له. وبالتالي فأموال المسلمين - والعرب منهم - تتحرك بموجب قوانين السوق العالمية، لا بموجب أية شعارات أخرى. ومن هنا يمكن لإيران أن تقف مكتوفة الأيدي في النلقان أو على حدودها مع أذربيجان، فإذا فتحت كفيها فقد تصافح الصرب في الغروب وإسرائيل في منتصف الليل. وهذا لا يمنعها من مناورة تركيا وباكستان وأفغانستان من خندق لعلاقة له بالإسلام، وإنما من خندق مصالحها التي قد تبحث عنها في حرب الخليج أو في حرب لبنان أو في حرب السودان. وفي الحروب تواجه المصالح الإقليمية والاستراتيجية بعضها بعضا، ومن ثم يمكن للجندى أو الضابط المسلم أن يواجه جنديا أو ضابطا مسلما على الناحية الأخرى من جبهة القتال دون أن تشكل العقيدة أو المذهب عائقا بين صراعات المصالح.

وهكذا فالأهمية الوحيدة غير الوهمية في العالم هي أهمية رأس المال التي لاتمنع الصراع بين اليابان والغرب أو بين أمريكا وأوروبا... فالأهمية الرأس مالية ذاتها لها خطوط حمراء إذا تجاوزها أحد الأطراف قد تنشب الحرب. وليس من حرب مستحيلة في أي وقت.

ولكن الشاب المسلم الذي يضحى بوطنه من أجل أهمية وهمية، سواء بالمساهمة في تدمير هذا الوطن أو بالانخراط في حروب خارج حدوده ولا يدري

فى الأغلأ أنه مجرد وقود فى حرب لاتاقفة للإسلام فىها ولاأمل. وإنما هى حروب إيران أو إسرائيل أو أمريكا حروب المصالح وليس العقائد، حروب التناقضات داخل الأمة الرأسأالية، وليست أفة أمة أخرى.

ولكن الخطاب غير الوطنى الذى يسقط مع دولة الريان وحروب أفغانستان والصومال، يستمر داخلأ إما بانتزاع فكرة «الوطن» من صدور الشباب بالاغتراب القسرى إلى منابع النفط وإلى أسواق النخاسة فى العالم الواسع أو إلى مبادىن القتال المزورة الرايات.. وإما بانتزاع "حق المواطنة" من أبناء آخرين للوطن لاختلافهم فى الدين.

ويتسرب الخطاب غير الوطنى المؤسس أصلاً على اقتصاد غير وطنى وقيم مجلوبة من ثروات وافدة إلى أجهزة الاعلام والتعليم ومنابر الدين: فتغدو مصر الفرعونية مجرد مرحلة وثنية كافرة من التاريخ، أو تغدو الفراعنة عبيدا لبنى إسرائيل أو تغدو الحضارة المصرية القديمة مجرد مصدر للرزق وبضاعة سياحية مرموقة. أما أن المصريين القدماء أجدادنا وأفكارهم وحكمتهم من ميراثنا القومى يوحد بيننا، فهو أمر يستوجب الانكار حتى لتصبح رواية "كفاح طيبة" لنجيب محفوظ من أعمال الكفر تستوجب الاستبعاد.

كذلك تصبح مصر القبطية مرحلة ملغاة وكأنها لم تكن، ونفضل انتساب تاريخنا إلى الاحتلال اليونانى والرومانى وننكر أجدادنا الذين دفعوا الشمن غالبا للاحتفاظ بمصر واستقلالها. ونحصل فى النهاية على ذاكرة مشوهة لأمة عظيمة مستمرة الحلقات والتطور من مرحلة إلى أخرى.

وفى المقابل لايبقى فى هذه الذاكرة إلا كل مايتصل بما هو خارج الوطن: سواء فى ذلك التراث القادم مع العرب وأمجاد فتوحاتهم، أو الحادثة القادمة

مع الغرب برفقة غزواتهم وإنجازاتهم. ونحن أصحاب حق في التراث القديم والحدائق الجديدة، بما أضفناه ونضيفه. أما إذا بقينا أسرى الظن بأننا ورثة حاصل الجمع بين هؤلاء وأولئك. فكأننا نحن أنفسنا لم نكن شيئاً ولن نكون في يوم من الأيام. ذلك أن "الوطن" هو نقطة الارتكاز الوحيدة الممكنة لاستيعاب الماضي بحلقاته ومصادره كلها سلبية كانت أو إيجابية، ونقطة الارتكاز الوحيدة للتفاعل مع الحاضر ومتغيراته مجتمعه واستشراف المستقبل باحتمالاته ووعوده. نحن والوطن أولاً، نملك أنفسنا والعالم بقدر ما نحقق ذاتنا وحلمنا الانساني: إنتاجاً وإبداعاً لحضارة جديدة عمادها حق المواطنة على أرض الوطن، وقبول الآخر باتساع الكرة الأرضية.

أما الخطاب غير الوطني، فهو الخطاب العنصري الذي ينفي الآخر ويلغى حق المواطنة، ويترجم نفسه في العنف الداخلي والخارجي وراء "يوتوبيا" فوق سطح الوعي واستراتيجيات أجنبية بعيدة كل البعد عن أعماق هذا الوعي.

(٥)

لا يكاد يختلف دستور حزب التحالف الإسلامي (حزب العمل والايوان المسلمين) عن دستور إسلام آباد - لندن إلا في الصياغة (المصرية). والمقصود هو أخذ الواقع المصري بعين الاعتبار. وبالطبع فقد أضاف أن مصر جزء من الأمة العربية (والإسلامية). ولأن الأزهر قائم في مصر فقد استغنى عن لجنة العلماء بهيئة كبار العلماء التي تتشكل من مشايخ الأزهر وسن لها الحقوق التالية:

« ١- مباشرة وظيفة الاجتهاد الفقهي ببياننا لحكم الله وتلبية لحاجة المسلم.

٢- بيان حكم الشريعة فى مشروعات القوانين التى تحال إليها من مجلس الشعب أو مجلس الشورى أو الحكومة لهذا الغرض.

٣- ابداء حكم الإسلام فى كل ما يهيم الأمة الإسلامية من شئون.

٤- تشكيل لجنة من بين أعضائها تتولى الاقتضاء باسم الهيئة فيما يطرحه عليها عامة المسلمين من تساؤلات فى شئون دينهم»

وفى هذا النص، فقد جاء المشروع المقترح صياغة ليبرالية تنصدها الأطروحة القائلة بأن "الأمة مصدرها السلطات"، وإن كان اعتبار هيئة كبار العلماء هيئة فوق السلطة التشريعية يشكل باباً واسعاً لحكم رجال الدين وازدواجية فى هذه السلطة. كذلك فإن اعتبار علماء الدين يمثلون وحدهم "الإسلام" هو تجاوز لبشرية التأويل يفتح ثغرة إلى ما يشبه الحكم بالحق الإلهى. وقد تجاهل مشروع الدستور كذلك حقوق المواطنين غير المسلمين وقصرها على "الأحوال الشخصية" أما حق المواطنة فلم يرد له ذكر.

ولكن ذلك كله لا ينفى واقع الأمر، وهو أن المسودة الدستورية جاءت فى صيغتها الليبرالية أقرب إلى الدستور الديمقراطى ولكن المشكلة هى أن هذا المقترح الدستورى تفسره الممارسات الحزبية، فما أجمل النصوص وأرذل التطبيقات، والحزب، كل حزب هو حكومة ظل من المفترض أن تقدم المثال والقدوة. خاصة وأنها لم تنزع بعد على عرش السلطة، فالمفترض كذلك أن ماتملكه ليس أكثر من "الحكمة والموعظة الحسنة". ولنا أن نفترض أخيراً أنها لن تنفذ "المكتوب" من موقع السلطة تنفيذاً كاملاً أو دقيقاً، وأن الأمر سوف يخضع أولاً وقبل كل شىء لتوازن القوى وسيهيض قليلاً أو كثيراً من سماء المثاليات إلى أرض الواقع.

علينا أن نلاحظ بشئ، من التمهّل أن "الحزب" صاحب الدستور المقترح هو حزب شرعى يمثل غالباً من ندعوهم بالمعتدلين.

ارتكزت السياسة العربية للحزب على الدعم الثابت لحكومة السودان الانتقالية. وهى بذلك قد أيدت دون تراجع عملاً عسكرياً يقلب السلطة من حال إلى حال. ربما كانت لدينا تحفظات على حكومة الصادق المهدي، ولكنها كانت الحكومة التى أقيمت بالوسائل الديمقراطية. وهكذا، كان الحكم العسكري فى واقع الأمر هو الخيار الذى وقع عليه الحزب. وهو تكذيب صارخ لما أعلنه دستورياً من نهج ليبرالى، فالمعزى هو العكس تماماً: مرجحاً بالحكم إذا أتى بأية وسيلة، ولو كانت وسيلة غير شرعية. وبالعرف.

وقد استمر الحكم العسكري فى السودان قائماً على تصفية المعارضة تصفية دموية صارخة بمعادة حقوق الإنسان. ومع ذلك استمر تأييد حزب العمل الإخوانى له، بالرغم من التناقض الحاد بين ما نص عليه المقترح الدستورى وممارسات هذا النظام.

ولم يحدث قط أن قام هذا الحكم بتسليم الدولة إلى سلطة ديمقراطية كما فعل سوار الذهب، وإنما حاول ومازال يحاول تكريس الدكتاتورية العسكرية واتخاذها نظاماً ثابتاً للشعب السودانى. غير أن حزب العمل الإخوانى لم يعترض مطلقاً على هذا الأسلوب.

وبالرغم من أنه قد ثبت ضلوع النظام العسكري، بالاشتراك مع إيران، فى تغذية القلاقل والاضطرابات فى أقطار مجاورة كمصر وتونس والجزائر تحت ستار "الأممية الإسلامية" فإن الحزب لم يحرك ساكناً. وعندما وقع الاعتداء السافر بتأميم الجامعة والمدارس المصرية لم يحرك أيضاً ساكناً. ولما وقع

الاضطهاد بالاقباط السودانيين لم يحرك ساكنا: ولما طال العهد بانفصال الشمال عن الجنوب في ظل القوانين الطائفية المعروفة بقوانين سبتمبر لم يحرك كذلك ساكنا ولما حضر البشير إلى مصر احتفلت به نقابة المحامين في سابقة خطيرة لانتظير لها، حيث كرم رجال القانون من أهدر القانون في بلاده، والاخوان المسلمين المتحالفون مع حزب العمل، هم الذين أنجزوا هذه السابقة الخطيرة.

وارتكزت سياسة الحزب أيضاً على تأييد جبهة الانتفاذ الإسلامية الجزائرية. وهي الجبهة التي فقدت مصداقيتها حين ظلت تنادى بالديموقراطية حتى عشية الانتخابات فسارعت بالانقلاب على الديمقراطية علناً من قبل أن تتسلم السلطة. وما زالت تخرس المشقفين والسياسيين بالرشاشات. وبالرغم من أننا نتحفظ على الحكم العسكري في الجزائر، إلا أن الحكم الشمولي باسم الدين لا يقل هولاً. وكانت جبهة الانتفاذ هي التي أوصلت الجزائر الشقيقة إلى هذا الطريق المسدود. ولكن اختيار حزب العمل كان التوقيع على بياض إلى جانب الجبهة.

وكانت السياسة الداخلية للحزب أبشع مثال للطائفية الممقوتة.. فبالإضافة إلى أن الإرهاب لم ينل ما يستحقه من إدانة، وفي كثير من الأحيان نال التعاطف الصريح وبالإضافة إلى أن "علماء" حزب العمل الإخواني قد أهدروا دماد المشقفين والمسلمين، فإن الخط الثابت للحزب وجريدته هو الانقسام الوطني. وسواءً بالهجوم السافر على البايبا شنودة، أو بالوقعية بين الأقباط والمسلمين، أو بالتحريض المبتذل على التهجير القسري، فإن جانباً كبيراً من الفتنة يقع على كاهل الحزب وجريدته، ليس أقلها ابتداءً تبرير عمليات القتل

والنسف للممتلكات واعتبار القبطى مواطنًا من الدرجة الثانية أو الثالثة وهذا كله باسم "الاعتدال".

إذا كانت هذه التكدبيات المدونة لمواد الدستور "الليبرالى" المقترح تجرى والحزب لم يتسلم السلطة بعد ، فكيف يمكن أن نصدق "التطبيق"؟
واقع الأمر أن "الأممية؛ الزائفة هي مصدر الداء اللعين بكل ما تشمل عليه من "عصر ذهبى" و"مدينة فاضلة" وهمية.. بالرغم من أن الحكاية لا تتجاوز الاستراتيجيات الإقليمية والدولية.

لذلك يخلو الخطاب غير الوطنى من حق المواطنة الكاملة، ويتضمن الحكم الشمولى نفى الآخر، وتتداخل المصالح فى العقائد، وتشتمل الاستراتيجيات الأجنبية على أدوات وطنية تنفذ لها ماتشاة على حساب "الوطن".

(٣) الخطاب الاستهلاكي

(١١)

ليس من شك في أن ظاهرة الإرهاب المعاصر ظاهرة عالمية. ولكن لا ينبغي أن نتخذ من عالمية الظاهرة ذريعة لإخفاء المعالم المحلية والمقومات الداخلية للإرهاب على أرضنا، فهو ليس صدى لصوت خارجي، بل أنه - على النقيض من هذا التصور السلبي - يشارك من موقعه الخاص في صنع الظاهرة العالمية، ويضفي عليها من طابعه النوعي سمات تعمق "عالميتها".

كذلك، فإن هناك أحيانا بعض القواسم المشتركة بين الظاهرتين الداخلية والخارجية. كالخطاب الاستهلاكي المهيمن في ظل أوضاع قد لاتعدل بين الإنتاج و الاستهلاك في البلدان المتخلفة وقد لاتعدل بين فئات المستهلكين ولا بين قوى الإنتاج ونصيب كل منها في الاستهلاك كما هو حال البلدان المتقدمة.

وعندما نتذكر انتفاضة الشباب في مختلف أرجاء العالم عام ١٩٦٨ ندرك أن محاورها الثلاثة كانت الاحتجاج على الحروب (فيتنام أساساً وهزيمة ١٩٦٧ بالنسبة للعرب)، والاحتجاج على المؤسسة (الحزبية، العقائدية، وجهاز الدولة) في الشرق الشمولي والغرب الليبرالي على السواء، والاحتجاج على الخطاب الاستهلاكي (العيني ممثلاً في الوفرة السلعية والتضخم لدى المتقدمين والهوة الواسعة بين الشمال والجنوب، والاستهلاك الإيديولوجي ممثلاً في الإعلان والإعلام).

ونجح الشرق والغرب والشمال والجنوب في كبت الانتفاضة الشبابية

وامتصاصها ، على نحو فظّ في الشرق (ربيع براغ) وعلى نحو ليبرالى فى الغرب (الثورة الألكترونية وما ترتب عليها من تفاقم البطالة والضممان الاجتماعى) وعلى نحو (ثورى) فى العالم الثالث بالمزيد من الانقلابات العسكرية التى يقودها الشباب أنفسهم (من الأمثلة العربية : نميرى فى السودان، البعث فى العراق، القذافى فى ليبيا) -.

ويمكن تلخيص هذه المعالجات فى عبارة واحدة هى تشديد القمع ، سواء اكتست القبض قفازا حديديا هنا أو قفازا حريريا هناك.

ولكن هذه القبض لم تحل دون ظهور "إرهاب السبعينيات" بعد أن تحول العمل الجماهيرى السلمى لحركة الشباب من الطلاب إلى العمل السرى لحركات العنف المفاخر . وكانت الايديولوجيا فى ذروة ازدهارها القانى تحت رايات يسارية زاعقة: الجيش الأحمر اليابانى والألوية الحمراء الايطالية وبادر ماينهورف الألمانية و "العمل المباشر" الفرنسية ، أو الجبهة الشعبية الفلسطينية . وكانت حرب فيتنام فى منتصف السبعينيات قد وضعت أوزارها ، سبقتها حرب أكتوبر بعامين فى عبور الهزيمة العربية إلى "الأمل" فى التحرير . ومن ثم كان "الإرهاب اليسارى العالمى" رد فعل عنيف على تصفية حركة الشباب فى ١٩٦٨ واشتداد قبضة القمع الظاهر فى الشرق والجنوب والخفى فى الغرب والشمال ، والأهم من ذلك أنها جاءت ردا مباشرا على الخطاب الاستهلاكى الذى ازداد ضراوة وتوحشا فى أعقاب الثورة التكنولوجية الجديدة ، ثورة الاتصال والمعلومات وفى العالم العربى كانت هناك ثورة من نوع مغاير هى ثورة النفط .

بسبب هذا الخطاب الإستهلاكى كان إرهاب السبعينيات عالميا ويساريا .

وكنا نحن جزءاً منه عن طريق الفلسطينيين لسبب إضافي... فإذا كان شباب العالم قد استراح من قضية فيتنام التي أوجعت الضمير الأمريكي والغربي عامة، فإن العرب لم يعرفوا هذه الراحة منذ ارتكب العالم كله - القوى النافذة فيه - جريمة القرن الكبرى : السماح بتأسيس الدولة اليهودية على أرض العرب. منذ ذلك الوقت والضمير العربي مختنق. والشباب الفلسطيني على نحو خاص، لا يعاني فحسب من سطوة الخطاب الاستهلاكي في الشتات أو المخيمات أو في ظل الاحتلال، وإنما هو يعاني دون بقية شباب العالم من قسوة الاقتلاع القسري عن الأرض وأحياناً الهوية.

هذا الملمح الفلسطيني لم ينزع عن إرهاب السبعينيات عالميته أو يسارته أو خصوصيته في كونه التعليق العنيف على خطاب الاستهلاك، ولكنه أضاف بعداً عربياً في موازاة النفط.

وبينما استمر الاستهلاك عنواناً بارزاً للعصر الجديد خلال العقدين الأخيرين، بازدهار الشركات المتعددة الجنسية والعابرة للقارات، وازدهار الأسواق بالمدلول السلبي في العالم المتخلف، ومعنى الصراع في صفوف العالم المتقدم، وازدهار تكنولوجيا الإنتاج السلعي والمعلوماتي، لم يستمر الإرهاب العالمي يسارياً. ذلك أن الخطاب الاستهلاكي لم يعد كما كان، عرضاً سلعياً وإعلانياً وإعلامياً. أضحت الجغرافيا السكانية وليست الأيديولوجيا هي العامل الأكثر حسماً في صياغة الازمات المعاصرة. وليس معنى ذلك أن الجغرافيا البشرية بلا أيديولوجيا. ولكن المقصود أنها أضافت وحذفت وعدلت من توجهاتها وآليات فعاليتها. لقد ولدت الثورة التكنولوجية المركبة ظاهرتين مفارقتين : الأولى هي عالمية العالم (باعتباره قرية كبرى)

والثانية ارتباط الجماعة بالمكان فى مواجهة الجماعات والأماكن الأخرى (على الصعيد الوطنى الأعم = القومية). ثم على الصعيد الجهوى - المناطقى (كالجماعات الإثنية أو الطائفية). وكان السبب المباشر لذلك هو المتغيرات الراديكالية اللاهثة فى مفاهيم قوى ووسائل الإنتاج: مفهوم الطبقة ومفهوم فائض القيمة فى الماركسية، ومفهوم السوق وقوانين العرض والطلب والإنتاج والاستهلاك فى الليبرالية. ولدت شرائح وفئات وقوى جديدة لم تكن موجودة على الخريطة الاجتماعية، وولدت تقنيات وتجليات للعلم والتكنولوجيا تستبعد وتجذب وتخلق أشكالاً جديدة من الجماعات الاجتماعية.. حتى أصبح الموقع والمكان والعرق والمذهب الدينى من المفردات الاقتصادية والثقافية القادرة على صياغة أدوات التحليل الاجرائية فى تصنيف وتحديد الصراعات داخل الظواهر المستجدة.

هكذا استمر الخطاب الاستهلاكى، ولكنه لم يعد كما كان. وهكذا انتهى الإرهاب اليسارى فى العالم، واحتجاجة على مجتمع الاستهلاك الذى كان... فالبعد الاجتماعى المبسط الذى كان يشتمل عليه الخطاب الاستهلاكى القديم والرد الإرهابى اليسارى عليه، كلاهما لم يعد له وجود. استمر مجتمع الاستهلاك فى تطوره التكنولوجى اللاهث ولكن الخطاب الاستهلاكى الذى أفرزه هذا المجتمع قد تغير.

واقترن التغيير بعودة المحاور الثلاثة التى كانت الحركة العالمية للشباب (١٩٦٨) قامت عليها: الحروب، والمؤسسة، والخطاب الاستهلاكى. ولكن متغيرات الخطاب الاستهلاكى رافقت متغيرات الحروب والمؤسسة. أقبلت المتغيرات الجديدة من الشرق: من حرب الهند وباكستان، وانفصال

بنجلاديش عن باكستان، ومن داخل الهند ذاتها باغتيال انديرا وراجيف غاندى، وبشوره "التاميل" الممتدة إلى يومنا. وكلها حروب الحدود والأجناس والمذاهب، أى حروب المكان والجغرافيا البشرية.

وأكدتها "الشرق" مجدداً فى جزيرة صغيرة بالشرق الاوسط : بين القبارصة الأتراك والقبارصة اليونانيين عشية الحرب الطاحنة فى لبنان وقبيل حرب إيران والعراق.

وعاد الشرق ليعلن فضائح العصر المججلة: بدءاً من الانهيار الجامع المانع للمقاتلناتازيا والتراجيديا للامبراطورية السوفياتية وما نتج عنها من حروب متصلة بين إرمينيا وأذربيجان وحروب أهلية فى طاجيستان وحروب عرقية بين أبخازيا وجورجيا وحروب مختلطة فى البوسنة والهرسك، وحروب أكثر اختلاطاً فى أفغانستان.

ولم تتخلف نحن العرب عن فضائح العصر، فجاء الغزو العراقى للكويت، ومأساة الصومال الدامية، خير عنوان على أننا من طلائع الفضيحة العالمية: حيث حققنا أعلى درجات الاستهلاك دون إنتاج، وحققنا للآخرين غايات التقدم على حساب دماننا فى حروب التخلف.

وكانت جريمة القرن - إسرائيل - باقية وتزداد بقاءً، فى ظل الخطاب الاستهلاكي المهيمن، تشارك بموجب الجغرافيا البشرية ذات البعد العرقى والطائفى فى اكساب هذا الخطاب حصيلة كل عناصر الإرهاب.

وكان التغيير الجوهرى الذى طرأ على الإرهاب فى العالم وبلادنا، نتيجة تغير مفاهيم الاستهلاك والحروب والمؤسسة، وإيجازها جميعاً فى خطاب الجغرافيا البشرية (الاثنية، الطائفية... الخ) : هو الانحراف عن المضمون اليسارى للإرهاب القديم، والاتجاه نحو أنواع جديدة من الإرهاب.

بهزيمة اليسار السوفياتي على الصعيد العالمي وانحسار الإرهاب اليساري المسلح، لم يتوقف الإرهاب في العالم واتخذ وجهة يمينية واضحة : بالعودة إلى فاشية العصور الوسطى ومحاكم التفتيش تحت ستار الدين، وبالعودة إلى نازية التطهير العرقي باسم التفوق العنصري.

وكانت البداية التاريخية في الشرق الاوسط. وبعد أن كانت الحرب - الضلع الأول في مثلث الانتفاضة العالمية عام ١٩٦٨ - تعنى التحرير سواء تحرير فينتنام أو تحرير فلسطين، أضحت الحرب تعنى الصراع الطائفي الذي يؤدي إلى التقسيم الديموغرافي للأرض والسكان. هكذا كانت البداية في قبرص. ومن المفارقات أن قبرص الموحدة كان برأسها الاسقف مكاريوس. وكانت في الشكل الدستوري دولة علمانية ديمقراطية، بينما تمزقت الجزيرة الصغيرة على أيدي المدنيين. وكانت ألد الجماعات الإرهابية عداً للأسقف مكاريوس، جماعة عنصرية من القبارصة اليونانيين الذين يدينون بالمذهب الأرثوذكسي. وقام زعيم هذه الجماعة - بعد حرب عصابات متقطعة - بما يشبه الانقلاب العسكري والحرب الأهلية في وقت واحد. هذه الحرب هي التي أدت إلى تقسيم قبرص إلى اليوم. وكان من الطبيعي أن يكون التدخل العسكري التركي المباشر، والتدخل اليوناني غير المباشر، عاملاً حاسماً في تقسيم الأرض والسكان تقسيماً دينياً.. بالرغم من أن تركيا واليونان عضوان في حلف الأطلسي. واقع الأمر إن الخلفية التاريخية للصراع التركي اليوناني لم تؤثر كثيراً على نوعية الصراع داخل الجزيرة. كذلك فإن اختلاف الدين بين الأرثوذكس من أصل يوناني والمسلمين من أصل تركي لم يؤثر على حياة

القبارصة آماداً طويلة من الزمن. ولكن الوجود البريطاني في الجزيرة وقربها القريب من الصراع الإسرائيلي هو الذي ترك بصمته على الجزيرة بالانحراف عن مجرى النضال الوطني لتحريرها من دور القاعدة الأممية المسلحة. هذا الانحراف الذي يتجاوز أرض الجزيرة غرباً إلى التنافس التركي اليوناني داخل حلف الأطلسي والمجموعة الأوروبية، وشرقاً إلى الصراع العربي الإسرائيلي، يتخذ لنفسه داخل الجزيرة عنوان الخطاب الاستهلاكي.. فالجزيرة بموقعها الاستراتيجي ليست وطناً للإنتاج، وإنما هي ممر ومجتمع تراثي: أعلى مراحل الاستهلاك "العالي" إن جاز التعبير عن السيولة التي لادور لها في دولاب الإنتاج باستثناء خدمات السوق والسياحة والتجارة الربوية والنشاط السري للأفراد والشركات والمخابرات الأجنبية.

بالانحراف عن "النضال الوطني" للجزيرة في الستينيات، والابقاء عليها ساحة للصراعات الأجنبية والعربية والإسرائيلية. انفرد الخطاب الاستهلاكي بأهلها.. فالجزيرة الصغيرة "معرض" دولي فوق السطح لا يحتاج لملئه بغير السلع الاستهلاكية ولا يحتاج لتشغيله لغير الأعمال الخدمية. من هنا تحكمت الجغرافيا البشرية، وليس الصراع الطبقي بمفهومه التقليدي، في الانحراف بالمجرى الوطني إلى "المجاري" العرقية والطائفية. ولا مانع من أن يشارك في أعمال الحفر، أولئك الذين يقيمون تحت سطح الجزيرة من أصحاب المصالح في "الموقع": القوى الكبرى والقوى الإقليمية على السواء. مصالح استراتيجية واقتصادية وسياسية.

يجب أن نضيف أن "الموقع" لا يحتمل الفصل الشديد بين الداخل والخارج بالنسبة لجزيرة صغيرة مثل قبرص.. فالرياح القادمة من الأطلسي والأمواج

المقبلة من المتوسط هي جزء لا يتجزأ من الجزيرة. وهكذا يمكن لأنظون سعادة زعيم الحزب القومي السوري أن يرى الهلال الخصيب "ونجمته قبرص" خريطة جغرافية واحدة لسورية الكبرى. كان هذا في الأربعينات. وفي زمن آخر حين اكتملت جريمة القرن بإنشاء إسرائيل، تغدو النجمة السداسية من أبرز نجوم قبرص برا وبحرا وجوا.

هذه الأوضاع لم تجعل من قبرص وحدها جزيرة استهلاكية. وإنما كان العام ١٩٧٤ - هو نقطة التحول إلى ماسمي بالانفتاح في مصر. وهو عام الانقلاب الاقتصادي الاجتماعي الشامل بعد حرب أكتوبر (تشرين الاول) ١٩٧٣ وكان الرئيس السادات قد دعاها بآخر الحروب. ثم برهن الزمن على أنها بداية الحروب التي طحنت العرب طيلة عشرين عاما. وهي حروب عصر الاستهلاك المتوحش وقد اتخذ اسما كوديا هو عصر الانفتاح. ولأن مصر ذات وزن غلاب في الحرب والسلم والانفتاح والانغلاق، فقد تأثرت المنطقة تأثرا شديدا بالتحويلات المصرية من نظام التنمية المركزية التخطيط إلى النظام الذي أسماه أحمد بهاء الدين "سداح مداح". وكان التوازن المحكم بين خطوات الصلح مع إسرائيل والانفتاح الاستهلاكي مدخلا مشيرا لأخطر الحروب: في لبنان وبين العراق وإيران.

وسوف يتوقف المؤرخون طويلا حول "متواليات" الحروب الهندسية بشكل صارم، فما إن انتهت قبرص إلى التقسيم عام ١٩٧٤ حين جرت في العام نفسه التحويلات المصرية نحو الانفتاح والصلح معا حتى بدأت في العام التالي مباشرة الحرب اللبنانية. وهي حرب المجتمع الاستهلاكي بامتياز: العمر الترانزيتي من ناحية وليبيرالية الطوائف من ناحية أخرى. يكاد الأمر من

هذه الزاوية أن يكون تكرارا لقبرص. ولكن لبنان الذي لا يبعد عن قبرص كثيرا، لم يكن قبرصيا تماما، فهو أولا بلد عربي. وليست تركيا هي سوريا ولا إسرائيل هي اليونان. وإنما يبقى الخطاب الاستهلاكي مشتركا، ومقومات تنفيسه بالإرهاب المسلح مشتركة. يضاف العنصر الفلسطيني المقيم على أرض لبنان مسلحا رسميا أو في المخيمات باعتباره مناخا خصبا لولادة الإرهاب في ظل التغيرات الديموغرافية والطائفية. ومرة أخرى تتحكم الجغرافيا السكانية في تحويل النضال الوطني والاجتماعي إلى نضالات من نوع آخر، فكان الإرهاب العرقي لطرد "الغرباء" باسم القومية اللبنانية أولا، فالطائفية المارونية أخيرا. وكان الإرهاب المذهبي بدءا من الجنوب إلى حزام البؤس حول العاصمة، يحمل لواء الامام موسى الصدر باسم المحرومين و"السلاح زينة الرجال". وكان الإرهاب الفلسطيني بدءا من وديع حداد والجبهة الشعبية وانتهاء بأبى نضال والمجلس الثوري لحركة فتح. ودخل الجيش السوري ذات صباح فدخل الجيش الإسرائيلي ذات مساء، ولم تتخلف القوى الدولية (الأمريكية أساسا) في الظهر والفجر على السواء. وتحول لبنان الذي لا تزيد مساحته عن العشرة آلاف كيلو متر مربع إلى ساحة قتال وتدريب على الإرهاب المتعدد الجنسيات والأديان والأهداف. ولعبت الجغرافيا البشرية - وليس الصراع الطبقي مرة أخرى - دورا حاسما في التطهير العرقي للمناطق والتطهير القسري للطوائف، فاكتملت الحرب من الخارج لونها الطائفي الزايع.

ولكنها لم تكن حربا طائفية ولا حربا أهلية ولا حربا بين الأجانب فوق أرض لبنان. كان اللبنانيون أنفسهم قد أقاموا في "الميثاق" غير المكتوب عام

١٩٤٣ نظاما طائفيا ليبراليا. ولاتدهش من المفارقة إذ كيف تجتمع الطائفية والليبرالية. ولكنه ميراث الاستعمار الغربي و"المتحضر". اخترع اللبنانيون "ليبرالية الطوائف" فلم ينشأ من الأصل الوطن اللبناني. وإنما تمزقت الهوية اللبنانية بين المخاوف من جهة والهواجس من جهة أخرى : مخاوف الديموغرافيا وهواجس الجغرافيا. ومن هنا كان التنازل الوهمي عن الارتباط بالغرب، والتنازل الذي لا يقل وهما عن عروبة لبنان، فاتفق الجميع على ألا يتفقوا وقالوا "لبنان مكتف بذاته له وجه عربي". أما العقل والقلب والصدر والبطن والساقان والقدمان، فقد رأتهما كل فئة على هواها.

واقم الأمر أن التقسيم الطائفي لامتيازات السلطة لم يبلغ قط الصراع الاجتماعي، ولكنه نجح في حماية "أهل القمة" من كافة الطوائف حماية مصالحهم وامتيازاتهم. ونجح أكثر في إقامة الحواجز الخفية بين المظلومين والمقهورين والمضطهدين من الطوائف كافة، كان الدين حاجزا وكانت الطائفة أو المذاهب حاجزا، وكان العرق أحيانا حاجزا، ولم يستطع اللبنانيون تحت أية شعارات أن يقيموا "الوطن" الذي يتطلب هدم هذه الحواجز.

وكانت جريمة القرن - الدولة اليهودية - قد تمكنت على مدى ثلاثة عقود أن تمنح المثال على الدولة الطائفية - الليبرالية في ظل التحالف غير المعلن بين المؤسستين العسكرية والدينية. وكان الأمن الإسرائيلي ولا يزال قائما علي تكوين دويلات طائفية مجاورة في إطار ما يسمى بنظام الشرق الأوسط بديلا لما كان يسمى بالنظام العربي.. وهو النظام الذي كان بالرغم من كل مآزقة وثغراته قد أسس استراتيجيته على اعتبار إسرائيل "جسما غريبا" في المنطقة. وكان هذا النظام يرى لبنان قطرا وعضوا عربيا مؤسسا لجامعة الدول

العربية عنوان هذا النظام.

وكادت إسرائيل أن تنجح في مسعاها لعقد :اتفاق ١٧ أيار" ثم نجحت بالفعل في الاجتياح الشهير عام ١٩٨٢ ، وأصبح لها وجود "لبناني" مسلح في الشريط الحدودي. غير أن "اتفاق الطائف" أوقف الحرب.

ولكنه لم يوقف الإرهاب: لأن الجنوب كان يتلقى الانعكاسات المدمرة لثلاثة أحداث كبرى في وقت واحد: نجاح الخميني في الاستيلاء على الحكم في طهران والاحتلال السوفياتي لأفغانستان ومعاهدة الصلح المصري الإسرائيلي في واشنطن.

(٣)

كان لبنان بالطبع "مصرفاً" كبيراً للعرب، وشاطناً وجيلاً تفخر بهما السياحة العربية. أي أنه كان "سوق" الاقتصاد ونموذجاً لاقتصاد السوق، بامتياز. وإذا كانت الناصرية قد أتاحت لهذا السوق - دون أن تقصد - أعلى درجات الازدهار بين الخمسينيات والستينيات بالتمصير والتأميم، فقد أوشكت حرب أكتوبر (تشرين الأول) ١٩٧٣ أن تصل بهذا الازدهار إلى منتهاه. ومعنى ذلك أنه يجب أن تتابع دور مصر في التأثير على الأحداث اللبنانية خاصة حين يكون هناك تحالف ما بين مصر وسورية. كان انفجار ١٩٥٨ الذي سمي "ثورة" نوعاً من الاشتباك مع الوحدة المصرية السورية. وكان جمال عبد الناصر وفؤاد شهاب هما اللذان وضعاً حداً للمأساة من قبل أن يضع لها "الانفصال" نهاية أخرى. كانت المصالح راقدة هناك تحت سطح الشعارات: الوحدة العربية من جانب ، ولبنان المستقل من جانب آخر. وحين أقبلت حرب أكتوبر ١٩٧٣ لم

تكن وحدها ، وإنما كانت ثورة النفط فى بداية الطريق . ولم يكن لدى مصر أى مانع من وصول الازدهار اللبثانى إلى ذروته القصوى . ولكن الرغبات شىء والجغرافيا السياسية شىء آخر . كانت مصر بحرب ١٩٧٣ تشق طريقا لنفسها وللمنطقة هو طريق الانفتاح الاقتصادى على السوق ، والانفتاح السياسى على إسرائيل . ومن يملك نقطة البداية لا يملك بالضرورة نقاط النهاية فضلا عن نقاط العبور على جانبي الطريق . ووصل لبنان فعلا بين عامى ١٩٧٣ و ١٩٧٥ إلى قمة الازدهار ولكنها القمة التى بدأ منها الانحدار . كانت إسرائيل بالرغم من قوتها العسكرية وقدرتها على الردع النووى بلدا محاصرا . وكان الهدف الصهيونى ولا يزال هو التوسع . ولكن التوسع الذى يعنى الغزو العسكرى فى مرحلة يستهدف غزوا من أنواع مختلفة فى مراحل أخرى . فالتوسع الاقتصادى والسياسى والثقافى هو الأصل . أما التوسع فى الأراضى فهو يخضع أولا وأخيرا لهذا الأصل .

وإذا كانت مصر أكبر دولة عربية قد فتحت بالصلح ثغرة فى الحصار المضروب حول إسرائيل ، فإن الدولة الصغيرة - لبنان - تشكل عقبة كأداء أمام الأهداف الصهيونية . ذلك أنها الدولة التى تحقق عمليا مبدأ التعايش السلمى بين ستة عشر طائفة . وهى أيضا الدولة التى تجسد نوعا من الليبرالية . وإن تكن ليبرالية طائفية . وهى كذلك دولة منفتحة على حضارة الغرب . ثم إنها أخيرا ، بل أولا ، دولة الخطاب الاستهلاكى من الدرجة الأولى . . تتميز كمصرف ومشهد سياحى بجاذبيتها الخاصة للعرب . ونحن الآن فى زمن النفط ، وهو نفسه زمن الصلح . لذلك كان لابد من الصدام بين الخطاب العسكرى الإسرائيلى المتعدد المستويات بدءا من الاقتصاد وانتهاء بالثقافة مرورا

بالسياسة، وبين الخطاب الاستهلاكي اللبناني المتعدد المستويات أيضا بدءا من الديموغرافيا الطائفية والوجود الفلسطيني وانتهاء بالجغرافيا السياسية ذات العلاقة المباشرة مع سورية مروراً بالفقر الجنوبي المتأخم لإسرائيل والثورة النفطية المحاذية لحرب ١٩٧٣.

هل يمكن، والحال هكذا، أن يكون الثالث عشر من إبريل (نيسان) ١٩٧٥ يوماً من أيام المصادفة العمياء، شاركت في صنعة عربية نقل بعض الفلسطينيين ومجموعة مسلحة من "الكتائب" في برمانا؟

أم أن اتفاقية سيناء الأولى لفك الاشتباك الأول، كان لابد من أن تمر بنقطة ما في لبنان توجز كل عناصر الاشتباك التاريخي في الشرق الأوسط؟ ويتحول لبنان كله إلى ساحة قتال تشترك فيها جيوش الدنيا ومليشيات الكرة الأرضية تحت رايات زاعقة بأجمل الشعارات: العروبة، الوطنية اللبنانية، المسيحية، الإسلام، حقوق الإنسان. أما الواقع فهو الذبح على الهوية والقصف العشوائي والقنص من مدينة إلى أخرى ومن جبل إلى الساحل ثم داخل المدينة الواحدة وبين أبناء الضيعة الواحدة والجبل الواحد والساحل الواحد. وتتحوّل التصفية الدموية بين أبناء الدينين الكبيرين إلى حرب بين أبناء الدين الواحد، والطائفة الواحدة والمذهب الواحد، ويصبح "التقسيم" النفسى فالديموغرافى هو العنوان العملى الذى تراه إسرائيل حزاماً أمنياً من الدويلات الهشة، وهو نفسه العنوان الذى تراه سورية امتداداً لأمنها الاستراتيجى. وهو العنوان الذى رآه الاتحاد السوفياتى السابق خريطة جديدة للنفوذ المتهافت. وهو أيضا العنوان الذى رآته القوات المتعددة الجنسية بقيادة الولايات المتحدة خطوطاً حمراء فى طريق النفط. وهو العنوان الذى رآه الفلسطينيون نقطة مسرور إلى القدس، ورآه

السادات نقطة مرور إلى "السلام".

اكتشف الجميع أن بروفة تقسيم لبنان هي العنوان الصحيح. لم يكن الاكتشاف مجانياً، وإنما كان أموالاً هائلة وأسلحة متطورة وتنظيمات فوق وتحت الأرض، وأجبالاً كاملة تترك المدارس والجامعات وتلتحق بالمتاريس، وأجبالاً كاملة تغد إلى لبنان من بقاع الدنيا بأعلى أجور المرتزقة.

وخلال خمسة عشر عاماً كان لبنان قد استحال مهداً رئيسياً للإرهاب الجديد في الشرق الأوسط، يحمل في تضاعيفه كل خصائص الإرهاب الديني والطائفي والمذهبي والعرقى. صورة مصغرة للتطهير العنصري والتجهيز، فالجغرافيا البشرية فعلت فعلها. وأضحت "المناطق" والزوارب والمدارس والجامعات وبيوت العبادة والعشائر والعائلات معامل حية لصناعة الإرهاب ومعاهد معتمدة لتخريج الإرهابيين. وأمسى لبنان أنقاضاً فوق أنقاض وحين وضعت الحرب أوزارها بموجب اتفاق الطائف، كان زعماء الميليشيات قد أصبحوا مليونيرات ووزراء ومن ملاك المزارع والقصور في أوروبا وأمريكا. أما أغلبية اللبنانيين الذين لم يعرفوا معنى الفقر يوماً. فقد طاردتهم الأمراض والتشوهات النفسية والعصبية والغلاء الجنوني في الأسعار والمنافى القريبة والبعيدة. واستحالت المقابر تلالاً من الجماجم.

كان اللبناني أكثر من (أشقائه) العرب عشقاً للحياة، فأرغمه خصوم لبنان من داخله ومن خارجه على عشق الموت. كان عنواناً للحريات والتعبير. فأدخلوه زنازين صغيرة منفصلة ليعانى من أهوال الحبس الانفرادي وكأنه في الحجر الصحي يكابد مشقة العزل، ومن مخابى الجغرافيا السكانية وملاجئ الغيتو المذهبي لم يستطع في أتون القهر المتصل أن يرى من وراء القضبان

والأسلاك الشائكة أن الخطاب الاستهلاكي كان بريقاً خادعاً يخفى أصحاب المصالح في تجارة الدم. وأن الخطاب الطائفي لم يكن أكثر من قناع يخفى الأصابع التي تحرك خيوط اللعبة من وراء الستار.

ولم يكتشف ماسهو أبشع: أن الخطاب الاستهلاكي والخطاب الطائفي وجهان لعملة واحدة وأن مصر التي تميزت بالوحدة الوطنية الصلبة لم يدهمها الإرهاب إلا حين دهمها الانفتاح الاستهلاكي وخطابه. وإن إسرائيل - جريمة القرن - سوف تبطن خطابها الاستهلاكي في خطابها العسكري فيصبح لبنان فريستها الأولى حتى لا يصب النفط في شرايين العرب.

وعلى الحافة الحرجة بين نهاية ١٩٧٩ والحرب اللبنانية في ذراها المشتعلة كان النفط يلعب دوراً مختلفاً بين عاصمتين ما أقرب إحداها من آباره وما أبعد الأخرى، ولكنهما معا سوف يتصلان بأقدار الشرق الأوسط والعالم والإرهاب أوثق الاتصال. كانت كابول وطهران يغليان بالصراع السافر على السلطة. وكانت السلطة فيهما قد آذنت بالرحيل، فالحكم الشيوعي في أفغانستان أقرب إلى تمثيل الأقلية السياسية المرتكزة على أوتاد فوق السطح تشدها حبال أوهمي من خيوط العنكبوت. وحكم الشاه في إيران يحاكي أتاتورك في غير زمانه. هناك القبائل وهنا المشايخ. ولكن الجغرافيا السياسية تدفع موسكو إلى الهيوط بدباياتها بحثاً عن أمنها لا عن أي شيء آخر، فلانفط ولا ثروات أخرى، ولكنه الأمن. بعد أقل من خمس سنوات على خروج الأمريكيين من فيتنام، يهبط الجيش الأحمر في الأرض الجرداء ليحمي نفسه. ويشب الخميني إلى الحكم في إيران بعد أن تطوع الشاه وخرج سالماً طائرة تذهب وأخرى تجيء، وكأننا في مباراة سلمية، ولسنا في إحدى دول

العالم الثالث.

ولكن واشنطن فهمت الرسالة السوفياتية في كابول والرسالة الخمينية في طهران على نحو مختلف. توهمت أولاً أنهما رسالة واحدة. ومن ثم وضعت ثقلها كله في تحويل البلدين إلى ساحتي قتال: بين الأفغان والسوفياتية في أفغانستان، وبين إيران والعراق حول شط العرب.

دار الفهم الأمريكي حول الجغرافيا ومنايع النفط، وأن السوفيات لا يحلمون بالمياه الدافئة وحدها، وإنما بالطريق إلى النفط. صحيح أن الاتحاد السوفياتي السابق هو الدولة النفطية الأولى في العالم، ولكن الأمر الاستراتيجي يعني تأمين الطريق إلى النفط، ولأن السوفيات لم يتخذوا موقفا مناوئا للحكم الإسلامي الجديد في إيران، فقد تأكدت واشنطن من صحة تحليلاتها.

وهذا ما كان. وقد أصبح الملف الأفغاني الآن مفتوحا عن آخره فعرف العالم دور المخابرات الأمريكية في تجنيد الشباب العربي المسلم وتيسير انضمامهم إلى معسكرات باكستان المتاخمة للحدود الأفغانية. وقد ساهمت دول عربية وإسلامية بالمال والسلاح في هذه الحرب.

كذلك لم يعد سرا أن الغرب والسوفيات والصين، كانوا يمدون العراق وإيران بالسلاح وكشف الخطط والمناورات. وفضيحة "إيران جيت" علامة بارزة على تأجيج الحرب.

وقد جاء قرار غورباتشوف بالخروج من المستنقع الأفغاني بعد عشر سنوات بمثابة المقدمة الواضحة للتحويلات الجذرية التي أدت بعد عام واحد إلى تفكك الاتحاد السوفياتي كما جاء قبول إيران لقرار مجلس الأمن بوقف إطلاق النار في شط العرب تمهيدا معقدا لاشتعال حرب الخليج الثانية.

واقع الأمر أن حرب أفغانستان لم تتوقف إلى اليوم، سواء بين القبائل المتصارعة على السلطة بما يشتمل عليه هذا الصراع من أقنعة عرقية أو مذهبية، أو بما أفرزته هذه الحرب من ظاهرة "العرب الأفغان" الذين ينتشرون بين الجزائر ومصر انطلاقاً من باكستان والسودان. ويفاقمون من ظاهرة "الإرهاب" الذي يتستر بالدين.

واقع الأمر أيضاً أن حرب الخليج الأولى باسم تصدير الثورة (أى الإسلام السياسى) قد استمرت على نحو مختلف فى جنوب لبنان، وعلى نحو أكثر اختلافاً فى حرب الخليج الثانية.. وامتد لهبها من داخل إيران إلى خارجها باتساع العالم فيما يعرف بالإرهاب الجديد.

وهكذا انطلقت الشرارة العنصرية الجديدة من الخطاب الاستهلاكي الملبس بالجغرافيا البشرية من جزيرة صغيرة فى البحر المتوسط - قبرص إلى دولة صغيرة فى الشرق الأوسط - لبنان - حيث حظيت الشرارة فى النقطتين الصغيرتين بالكساء الطائفى، ثم انطلقت شرقاً فى أعقاب النفط حيث تدرت بمزيد من الإرهاب باسم الدين. وهناك، حيث تهاوت الامبراطورية السوفياتية، كان الانفجار الأكبر شرقاً وغرباً من مستنصر الشر.

(٤)

لم يكن سوى الخطاب الاستهلاكي كامناً هناك، بعد هبوط أسعار النفط وتشيع السوق العالمية، عندما اشتعلت حرب الخليج الثانية بغزو العراق للكويت.

ولم يكن سوى الخطاب الاستهلاكي كامناً هناك، بعد أن وصلت ثورة

الاتصال والمعلومات إلى كل بيت سوفياتى. عندما بدأ مسلسل انهيار الامبراطورية بدءاً من إعلان استقلال دول البلطيق وانتهاءً بتفكك أوصال "الاتحاد" واختفائه من خريطة العالم.

وقد كانت هنا وهناك، دون ريب، من الأسباب السياسية والاقتصادية ما يهسى ويدفع العراق إلى غزو الكويت، وما يحفز ويحرض الامبراطورية السوفياتية على التفكك والانحلال.

ولكننا لا نبحث هنا عن الأسباب والمقدمات فالماضى أو التاريخ لا يضر سوى الاحتمالات والوعود، ولا يقود بالضرورة ولا يتحكم بالاحتمالية فى النتائج. ذلك أن السياق التاريخي ذاته قد يشتمل على متغيرات طارئة من خارجه فتزلزل الثوابت وتنتزع عنها صفة الاطلاق.

وقد حدث بالفعل قرب نهاية العقد الثامن من هذا القرن أن وصل التدخل - وليس الخلل - بالمطلقات إلى ذروة من التفاعلات النظرية والتطبيقية بشرت الإنسانية جمعاء بأننا على أعتاب عصر جديد وعالم جديد. كانت العلوم الطبيعية قد أنجزت ما يغير ثوابت الجغرافيا إلى الفضاء الكوني. ومن الفيزياء الحديثة إلى الهندسة الوراثية، كانت قوانين العلم تبدل عظاماً. ودمها لاجلودها وثيابها فحسب. وقد تدخلت القوانين الجديدة فى صياغة الوسائل والغايات بدءاً من تكنولوجيا الإنتاج وانتهاءً بتكنولوجيا الاستهلاك مروراً بتكنولوجيا السلاح.

ولم يكن ممكناً للفلسفة والاقتصاد وبقية العلوم الاجتماعية أن تكتفى بالفرجة والانبهار لما يجرى فى ساحة العلم الطبيعى وتقنياته العملية المسماة بالتكنولوجيا. وإنما كان العلم الاجتماعى رابضاً فى قلب المتغيرات الحثيثة

مواكبا لها متفاعلا معها.

وفى ظل الليبرالية كان من الممكن للغرب الرأسمالى أن يحتوى الكثير من الأزمات الخائفة، يحتوينا ولا يلبغيها. ولكن الأمر لم يكن على هذا النحو فى ظل الشمولية الشرقية تحت راية الماركسية أو تحت الرايات الملتفة فى العالم الثالث.. ليس لأن العلم الطبيعى كالعالم الاجتماعى تحت هذه الرايات وتلك يعانى من أحوال القمع ومعوقات التقدم فقط، بل لأن استراتيجيات الحكم الشمولى هنا وهناك لاتوازن بين الوسائل والغايات كما أنها تفتقد القدرة على استشراق الغايات الحقيقية والوسائل المنسجمة وتستبدل بها حيناً غايات المصلحة المباشرة للطبقة الحاكمة ووسائل الأيديولوجيا فى حراسة هذه المصالح.

لذلك أمكن للليبرالية الغربية أن تحقق لشعوبها قدرا من الرخاء والرفاهية بالرغم من كل عوراتها جنباً مع جنب تفوقها فى سباق التسليح الذى وصل بها إلى مشروع حرب الكواكب. بينما كان الهم الأكبر للاستراتيجية الشمولية هو التوازن النووى فأنجزت فى تكنولوجيا السلاح ما حقق لها هذا التوازن عدة عقود، ولكنها فى مواجهة مسمى بمشروع "المبادرة الاستراتيجية" للولايات المتحدة خسرت السباق. ولكن الخسارة الأخطر شأنا كانت فى التكنولوجيا المتوسطة وما دونها والتى ندعوها بتكنولوجيا الإنتاج وتكنولوجيا الاستهلاك. وهكذا اعتمدت الدول الشمولية آجالاً طويلة على سرقة هذه الأنواع من التكنولوجيا وأيضاً على استيراد بعض المواد الغذائية الأساسية، فلم تستطع قط أن تعوض خسائرها فى الإنتاج ولا أن تلبى تبعاً لذلك احتياجات الاستهلاك. ولم يصل الأمر بالامبراطورية الواسعة الأرجاء أن

تستورد القمح من أمريكا ، بل وصل بها الذل أن تستجدي من الدول الأوربية "معونة الشتاء" . وهكذا كانت مأساة المفاعل النووي تشيرنوبيل جنبا إلى جنب مع مشهد الشحادة الشتوية تكذيبا فاجعا للاستراتيجية الشمولية التي ادعت أولاً تأميم الحرية لمصلحة الرخاء ، فلم تحقق الحرية ولا الرخاء . ثم ادعت ثانيا حماية الأمن القومي ، فاستطاع شاب سويدي بإحدى طائرات الهواة أن يهبط بها في الميدان الأحمر.

وإذا كانت الأوضاع العراقية تختلف في التفاصيل ، حيث استطاع النظام الشمولى أن يفتح آفاقا للتنمية الزراعية والصناعية ، إلا أن انحراف الغايات السياسية في ظل الدكتاتورية هو الذى انحرف بالتنمية الوطنية الناجحة إلى الحلم الإمبراطورى . ومن ثم كانت استراتيجية المفاخرات العسكرية المتعاقبة التى استنزفت الموارد حربا بعد حرب حتى انتهى الأمر بالعراق ، أيا كانت الأسباب أو الادعاءات ، إلى ما وصل إليه من دولة غنية إلى دولة يعانى شعبها ويلات التجويع والتكريع الاقتصادي والسياسي . وكما سقطت الاستراتيجية الشمولية في "الاتحاد" السوفياتي سقطت أيضاً في العراق فلم تحقق الوسائل الغايات المعلنة : بعد ثمانى سنوات من الحرب مع إيران "تنازل" العراق عما كان يراه حقوقا تاريخية ثابتة ، وبعد غزوه للكويت ولدت في شماله دولة غير شرعية يحميها الأجنبي ، وتقلصت سيادته الجوية على جنوبيه ، وأخذت مشاريعه النووية تتبدد في الهواء . وكان الخطاب الاستهلاكي في ذلك كله كامنا في النزعة الامبراطورية إذا تخلىنا عن الادعاءات حول العروبة والإسلام وفلسطين . كانت المذكرة العراقية إلى الجامعة العربية عشية غزو الكويت عن "حقل الرملية" لاعن العروبة أو فلسطين كما كانت المذكرات

العراقية إلى مجلس الأمن عن شط العرب لاعن الإسلام.

وإذا كانت التفاصيل قد اختلفت بين المصير السوفياتي والمصير العراقي لاختلاف السياق، فإن الاتفاق بين بعض النتائج يحتاج إلى إيضاح: إن الاختلال الفادح بين الوسائل والغايات في ظل الحكم الشمولي هو الذي قاد إلى اختلال أمدح بين الإنتاج والاستهلاك بحيث أصبح الأمر - دون تطابق حرفي - كما نرى في الشتاء المأسوي الممتد في روسيا، والأزمة الاقتصادية الخانقة في العراق. والنقطة الجوهرية الثانية في التشابه بين الحالين - الروسي والعراقي - هو الغياب المطلق عن روح العصر الجديد بمتغيراته المتلاحقة. كانت الشمولية وستظل حجاباً سميكاً يحول دون رؤية ما يجري في العالم. وهو الأمر الذي أدى من موقعين مختلفين إلى "الأسلوب" الذي تفككت بواسطته الامبراطورية السوفياتية دون وعي من قيادتها الاستراتيجية بأننا ندخل عصر "نهاية الامبراطوريات". وهو العصر الذي تشكل ثورة الاتصال والمعلومات عموده الفقري، ويشكل الخطاب الاستهلاكي أنماط الإنتاج، ويرتب محتواه سلم القيم بين الوسائل والغايات. وبينما كان عصر نهاية الامبراطوريات يدخل صراعاً مكشوفاً يدمر الامبراطورية السوفياتية من داخلها، كانت القيادة السياسية العراقية تعبئ قواها ومواردها وطاقاتها لبناء امبراطورية من خارجها. هذه الغيبوبة عما يجري في العالم والعصر هي التي أفضت إلى نتيجة متقاربة سواء بتفكك الاتحاد السوفياتي السابق إلى جمهوريات ثم إلى دويلات عرقية متطاحنة، أو بالتهديد الواقعي للعراق بالتقسيم العرقي والمذهبي.

والنقطة الثالثة في الاتفاق بين النموذجين هي أن الخطاب الاستهلاكي.

الذى اتخذ شكل الغزو لأفغانستان أو الكويت كان لمصلحة الطبقة الحاكمة وحدها. وهى الطبقة التى مازالت تحكم فى الجمهوريات السوفياتية السابقة كلها - بما فيها روسيا - فالقيادات فى غالبيتها ذاتها القيادات الشيوعية وقد تغيرت جلودها لمتابعة مصالحها القديمة والمستجدة فى ظل الانفتاح الاستهلاكى، وهى أيضا الطبقة العائلية التى مازالت تحكم العراق.

غير أنه يجب أن نشير إلى أنه بالرغم من المداخلات الإقليمية والدولية سواء فى الاحتلال السوفياتى لأفغانستان أو فى الاحتلال العراقى للكويت، تبقى هناك خصوصية فى الحالة الأخيرة. وهى أن العراق فى محاذاة الخطاب الاستهلاكى برهن حكامه على أن بقاؤه فى الحكم مرتبط بالمجتمع العسكري، أى بقاء الدولة والمجتمع فى حالة حرب. وبالتالي فقد أعطى إيران، ضمناً، حق "تصدير الثورة"، كما أعطى قطاعات من الرأى العام الكويتى حق الانسلاخ عن النظام العربى حتى لا أقول عن العروبة. وإذا كان "تصدير الثورة" مجرد شعار يخفى الطموح إلى مد الهيمنة على الخليج بكل ما يعنيه ذلك اقتصادياً وسياسياً (وعسكرياً فى الشرق الأوسط: لبنان والسودان)، فإن ردود الفعل لدى بعض القطاعات الكويتية يعنى التقوقع والانكفاء على الذات. والمسئول عن كلا الموقفين والتداعيات التى نشأت عنهما هو القيادة العراقية، حتى مع التسليم جدلاً بأنها استدرجت فى المرتين. وهى مسئولة تتجاوز الإدانة والمحكمة إلى ما هو أخطر، لأن حربى الخليج الأولى والثانية شاركتنا بقوة الأمر الواقع - بغض النظر عن النوايا - فى صياغة الخريطة الجديدة للشرق الأوسط وفى صناعة الخطاب الاستهلاكى كأحد وجهى الخطاب الإرهابى العرقى والدينى والطائفى. لقد وصلنا بموجب هذا الخطاب المزدوج

من الانتفاضة إلى اتفاق غزة - أريحا إلى الحرب الأهلية الفلسطينية غير المعلنة ، رغم أنف الصواريخ العراقية على تل أبيب. ووصلنا بالانقلاب "الإسلامي" السوداني إلى انفصال غير معلن للشمال والجنوب. ووصلنا "بالثورة الصومالية" إلى دولة "أرض الصومال" والحرب الأهلية المعلنة في بقية الصومال، ووصلنا بالجزائر من إعلان الديمقراطية إلى إعلان الحرب الأهلية. ووصلنا بالهامش الديمقراطي في مصر إلى لغة السلاح في الحوار السياسي.

هذه بعض نتائج الخطاب المزدوج للاستهلاك والإرهاب الذي لم يكتب في حرب الخليج الأولى أو الثانية. وإنما كتبته في البداية النتائج السياسية والاقتصادية لحرب ١٩٧٣ وثورة النفط، وأعاد صياغته حرب لبنان وثورة إيران. ولكن حرب الخليج الأولى وحروب إسرائيل الدائمة وحرب الخليج الثانية هي التي وضعت النفط على الحروف وتكفلت بإبلاغ كل من يهمه الأمر ثلاث لاءات: لالنظام العربي، لا للعلمانية، لا للديموقراطية مقابل : نعم لنظام الشرق الأوسط، نعم للانفتاح الاستهلاكي، نعم للديكتاتورية.

وكان من الواضح تماما أن بلادا كالصومال والسودان ومصر والجزائر التي شاع فيها الإرهاب باسم الدين وبدرجات متفاوتة أو التي سادها التشردم العرقي، هي الأقطار التي تعاني بدرجات مختلفة من الفساد بدءا من الاختناق الاقتصادي وإنشائها ، بالمجاعة كما هو الحال في الصومال وكان من الواضح كذلك أن السقوط الفعلي للنظام العربي في حرب الخليج لا يقل هولاً عن السقوط الفعلي للامبراطورية السوفياتية.

وإذا كان السقوط السوفياتي قد بدأ من الأطراف ، أي من نوافذ أوروبا

الشرقية حتى دق أبواب موسكو فيما يشبه حصار الأطراف الضعيفة للمركز القوي، فقد عاد المركز الضعيف ليؤثر سلباً في الأطراف حتى تجاوز تأثيره الحدود السابقة للامبراطورية إلى البلقان. ومن حظ "تيتو" أنه لم يشاهد "الاتحاد اليوغسلافي" الذي بناه طوية طوية وهو ينهار شظايا عرقية وطائفية. وإذا كان النظام العربي قد تمزق بأسلوب الأواني المستطرقة بين المحيط والخليج، فإنه قد وقع في الوقت نفسه بين المطرقة الإيرانية والسندان الإسرائيلي حيث ترى كل من طهران وتل أبيب نفسها البديل للنظام العربي الراهن. هل نقول إنها ليست مفارقة أن الدولة اليهودية والدولة الإسلامية كلتاهما تقوم على أساس ديني؟ أم أن المفارقة لاتصمد طويلاً أمام اللعاب السائل حول سوق الشرق الأوسط؟ ومن خلف الإرهاب المباشر وغير المباشر الذي تقوم الدولتان بممارسته وتصديره؟ وكيف نفسر ازدهار الخطاب الاستهلاكي في موازاة تدهور النظام العربي؟

لعل المفارقة الكبرى في التاريخ المعاصر أن هذا العصر والعالم الجديد الذي يوشك على الولادة، هو ثمرة انفجار الامبراطورية السوفياتية وانفجار النظام العربي معاً، فأصبح الأمر انفجاراً عالمياً. ذلك أن الاتحاد السوفياتي السابق لم يكن إمبراطورية بالجغرافيا وحدها وإنما بالسياسة والاقتصاد والثقافة أيضاً. ومن ثم فانفجاره يتجاوز حدوده إلى التأثير في العالم بأكمله، حتى في خصومه. الانفجار السوفياتي غيّر خريطة العالم على المستويات كافة وخاصة على المستوى الاستراتيجي. كذلك النظام العربي فانفجاره الخفي والمعلن لا يؤثر على حدوده الاستراتيجية وحدها فهو يتصل بالعالم أوثق الاتصال سواء بطاقاته المادية وفي مقدمتها النفط أو طاقاته البشرية والروحية

وفى طبيعتها الإسلام. لذلك فالغاؤه عمليا بإحلال نظام الشرق الأوسط مكانه هو تغيير جوهري فى البنية الاقليمية والدولية على السواء .
والمفارقة الأخيرة أن يتفجر النظامان. السوفييتى والعربى، فى توقيت مشترك فيحدث الزلزال انقلابا عالميا بعيد المدى لم تتوقف "تأويله" بعد .
نعم، كانت هناك مقدمات وحشيات ومبررات، ولكن رادارات أهم مراكز الأبحاث فى العالم لم تسجل "نقطة التحول" من العالم القديم إلى العالم الجديد على هذا النحو، ولم تحطنا مرصد الدنيا لايموعد الزلزال ولايحجمه ولابقوته التدميرية.

إنه بالطبع تدمير عالم قديم يوشك على الزوال ليفسح مكانا لعالم جديد. والبشرية الآن بأسرها والكون بأكمله فى حالة مخاض عسير، هى حالة السيولة الشاملة. سيولة جغرافية وتاريخية وأيدولوجية. وربما كان من أشع تجلياتها هذا التفتت العرقى والطائفى، فلسنا بالقطع فى زمن اتبعات القوميات، وإنما هو التشرذم العنصرى. وهو التشرذم الذى يرتبط فيه الخطاب الاستهلاكى الجديد بخطاب الإرهاب الجديد، ليس فى بلادنا وحدها وإنما فى العالم أجمع.

(٥)

كان من الطبيعى أن يبدأ تفكك الامبراطورية السوفياتية من محيطها المباشر فى أوروبا الشرقية، من بلد كبولندا مثلاً، فواقع الأمر أن نداء الديموقراطية كان يمكن أن يأتى من براغ ذات الربيع الذى لاينسى عام ١٩٦٨، وكان من الممكن لهذا النداء أن يصل من بودابست ذات المبادرة التاريخية عام ١٩٥٦ حين صدقت المجر "سقوط الستالينية" المدوى بصوت

خروشوف أمام المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفياتي. وكانت المعجر بالذات مرشحة لإصدار هذا النداء بالذات، بعد انفتاحها على الغرب. وكان من الممكن للنداء الديمقراطي أن يذاع في بلجراد ويشيع في جمهوريات يوغسلافيا التي تركها تيتو موحدة بقيادة جماعية، مستقلة عن موسكو وتحتل مكانة رفيعة في العالم الثالث وكتلة عدم الانحياز.

كان من الممكن أن يحدث ذلك، لو أن "النداء" قد اقتصر على الديمقراطية السياسية، فأغلب عواصم أوروبا الشرقية كان يعاني من الهيمنة الامبراطورية القادمة من الكرملين، ومن سطوة النظام الشمولي داخل الحدود. ولكن النداء جاء من ميناء بولندي يسمى جدانسك، ومن نقابة عمالية تنشد الاستقلال تدعى "تضامن". جاء النداء على مراحل تعددت أشكالها بدءاً من الاضرابات والاعتصامات والمنشورات، وانتهاءً بطلب الاستقلال عن الحزب الشيوعي. وبدأ من المطالب المهنية الخالصة وانتهاءً بالمطالب السياسية الواضحة، وبدأ من السجون والمعتقلات وانتهاءً باقتسام السلطة ثم الانفراد بها.

وقد قبل في أحداث بولندا التي سبقت البريسترويكا بخمس سنوات حين التف عمال جدانسك حول ليش فاليسا عام ١٩٨٠ أن البابا - البولندي الجنسية - يوحنا بولس الثاني هو الذي دفع الكنيسة الكاثوليكية في وارسو إلى دعم الحركة العمالية. وأن هذا البابا ليس بعيداً عن الوكالة المركزية للمخابرات الأمريكية. هذا التفسير التأمري لنشأة "تضامن" يعجز عن تفسير الطابع القومي الذي آلت إليه الحركة، والاستمرارية التي وصلت بها إلى "ريادة" التغيير الشامل لشرق أوروبا. وبالطبع، ليس من المستبعد أن تلعب

الكنيسة البولندية دوراً في الأحداث وليس من المستبعد أن تكون ثمة علاقة خاصة بين الفاتيكان والولايات المتحدة. ولكن "تركيب" حركة الأحداث على هذا النحو، وكأن ما جرى في البلاد من أقصاها إلى أقصاها مؤامرة أمريكية هو افتئات على الشعب البولندي وتضخيم لموقع الكنيسة من هذا الشعب ومبالغة في قدرات المخابرات الأمريكية التي تكشف الوثائق المتاحة على أنها فوجئت تماماً بما حدث. حتى ولو حاولت اللحاق بركب المتغيرات، وحتى أيضاً لو بذلت الجهود في توجيهها.

إن البداية البولندية التي انتقلت منها الشرارة إلى بقية شرق أوروبا هي التي فرضت، ضمن عوامل أخرى داخل الأقطار الاشتراكية السابقة والاتحاد السوفياتي نفسه، أفكار غورباتشوف. وكأن تلك البداية من الميناء البولندي قد أفضت بالتدريج - عبر تواصل رياح التغيير - إلى محاصرة موسكو ذاتها، فكانت البريسترويكا التي حاولت امتصاص "قوة الغضب" واحتواء كوامن الانفجار، ومن ثم ساندت سرا وعلنا بوادر التغيير هنا وهناك. ولكن الزمن كان قد فات، وأفلتت حركة الأحداث من غورباتشوف نفسه، وأضحت البريسترويكا في فترة قياسية من الذكريات.

وذلك لأن النداء الديموقراطي القادم من جدانسك لم يكن مجرد نداء سياسى. وإنما كانت السياسة فيه وثيقة الارتباط أكثر من أى وقت مضى بالاقتصاد. كان المشهد العمالي في بولندا مأسوياً بحق، فالحزب الواحد والقائد والحاكم يدعى تمثيل العمال، بينما العمال هم قادة الحركة نحو التغيير. وكانت بولندا بحكم موقعها الجغرافي وتاريخها من أكثر أقطار أوروبا الشرقية اطلاعاً على الغرب، فأقبلت ثورة الاتصال والمعلومات لتلغى

تقريبا المسافات بينها وبين هذا الغرب الأوربي ولم يعد الأمر مقصورا على تسويق نموذج الحياة الغربية في الطعام والشراب والملبس والرفاهية - وهو جزء مهم من الخطاب الاستهلاكي - ولم يعد مقصورا على مبادئ حقوق الإنسان. وإنما تجاوزت ثورة الاتصال والمعلومات هذه "المودات" الخلابة المظهر، أو غيرها من الخدمات الخفية كصناعة الأمن السري احترافا أو هواية. بل قامت ثورة الاتصال والمعلومات بأعداد السوق على مهل وشاركت في تغذية الاحتياجات الفعلية والوهمية تغذية استراتيجية بالاقتراعات الهيكلية للإنتاج والبدائل الممكنة للملكية العامة والمفاهيم المحتملة لمجتمع المبادرات الفردية والصياغات المتعددة لاختلاف الطبقات والمستقبلات التي يهيئها الاقتصاد الحر للأجيال الحاضرة والمقبلة. ولم يكن هذا كله ليتم خارج الإطار السياسي الذي يبدأ بانفصال بولندا عن المركز الشمولي في النظام العالمي، والأخذ دون مواربة باقتصاد السوق والتعددية الحزبية.

ولم تكن ثورة الاتصال والمعلومات تخلق شيئا من العدم، وإنما كان الاقتصاد والسياسة والمجتمع والثقافة، تعاني من ضмор حقيقي في الوسائل والغايات، ومن ثغرات فادحة الاتساع بين الواقع والشعارات. ولم تفعل هذه الثورة أنها ساعدت المخيلة القومية على الحلم وتصور البديل "المنقذ". كان الارتباط بين الاقتصاد البولندي واقتصاد المنظومة الاشتراكية، وبين حلف وارسو والأمن الامبراطوري السوفياتي، وبين الفكر المكبوت أو المعلن أحيانا وعقيدة الدولة من أخطر الحواجز وأعلاها بين الناس وأحلامهم. وجاءت حركة "تضامن" العمالية فوق السطح والشعبية تحته، كمحاولة جسورة لاختراق هذه

الحواجز. لم تكن بولندا فقيرة، ولم تكن تفتقر إلى القاعدة التكنولوجية للإنتاج. ولكنها بفضل الحواجز أمست عملياً دولة فقيرة تابعة مقهورة. هنا برز الخطاب الاستهلاكي في صميم الحركة العمالية الأكثر فقراً كإجابة على الخطاب الاستهلاكي لفساد الشريحة الحاكمة ونظامها.

غير أن الجواب الاستهلاكي على سؤال الاستهلاك لا يحقق الأحلام على أرض الواقع دفعة واحدة. قد يحقق الاستقلال عن موسكو والانفصال عن حلف وارسو. ولكنه يمتنع عن تحقيق الإنتاج اللازم لإشباع الاستهلاك. يضاف في الوقت نفسه قوانين السوق العالمية المستعدة دائماً لإغراق الأسواق الجديدة وزيادة القروض، فتدخل أقطارها عصر الأزمة الدائمة، ولا تخرج مرة أخرى من عنق الزجاجة بل تضرب رؤوسها في الحائط المسدود.

وهذا هو السبب الذي عاد من نتائج الشيوعيون البولنديون واللتوانيون إلى الحكم في انتخابات حرة، وكأن الناس يستبدلون الحلم القديم باليأس. ولأن الحلم القديم مستحيل، فإن الأوضاع البولندية لا تنتقل إلى شقيقات وارسو القديمة بحذافيرها. ينتقل الخطاب الاستهلاكي المزدوج الدلالة (خطاب الجماعة أو العرق أو الطائفة، وخطاب الفئة المركزية الحاكمة). ويتخذ مكانه بين عوامل أخرى وتتفاعل فتغدو بولندا في مأزق خائف بينما تتوحد ألمانيا وينفصل التشيك عن السلوفاك سلمياً. وتستقل أولاً دول البلطيق بعد مصادمات دامية. ثم تستقل بقية الجمهوريات في الاتحاد السوفياتي السابق. وتبدأ الحروب الأهلية بين هذه الجمهوريات وبعضها البعض ثم داخل هذه الجمهوريات بين الأعراق والأديان حتى تصل هذه الحروب داخل الاتحاد الروسي نفسه إلى أن تخترق موسكو ذاتها. وينقلب المشهد المأساوي من

"انقلاب" أغسطس (آب) ١٩٩١ حيث كان البرلمان قلعة يلتصق فيصبح هذا البرلمان - البيت الأبيض - بيتاً أحمر من دماء الف قتل في مذبحه أين منها دماء ثورة أكتوبر (تشرين الأول) عام ١٩١٧ ؟

والجوهر العميق للتفكك الدموي الهائل، هو الخطاب الاستهلاكي الذي استحال عليه استبدال الحلم الجديد بحلم قديم، فريحت الفاشية حربها ضد الشيوعية دون الحاجة إلى حرب عالمية ثالثة، بل أصبح بعض قادة الشيوعية من أبرز أعلام الفاشية الجديدة.

كان التفاعل بين الخطاب الاستهلاكي والأوضاع الخاصة بكل إقليم، قد فعل فعله بدءاً من استقلال القوميات إلى استقلال الأعراق والطوائف بموجب الجغرافيا الأنثروبولوجية. ودفعت هذه القوميات والأعراق والطوائف ثمن الاستراتيجية الستالينية في تذويبها والهيمنة الروسية عليها، عرقياً واقتصادياً وسياسياً.

بدأت البريسترويكا اذن بالاستقلال الديموقراطي وانتهت عملياً بالتفتت العرقي. ولم يعد الأمر مجرد تفكك امبراطوري محدود بالاطار الجغرافي للاتحاد السوفياتي السابق وتوابعه في أوروبا الشرقية، بل تفتتاً عرقياً ملازماً لفاشية نظام الحكم. ليست هناك جمهورية واحدة تخلو من الدم في آسيا الوسطى. ومضى خيط الدم فاقعاً إلى أفغانستان حتى وصل إلى البلقان في قلب يوغسلافيا السابقة.

وهكذا ارتبطت أنواع الإرهاب كفاية، بدءاً من إرهاب الدولة والدويلات والأعراق والطوائف إلى إرهاب المليشيات والأفراد، بالخطاب الاستهلاكي إرتباطاً وثيقاً. وكانت الجغرافيا البشرية هي الجسر الذي التقى عنده

الاستهلاك بالإرهاب.

ما أبعد النهايات عن البدايات، فلم تكن المبادرة البولندية قبل عشر سنوات من الانهيار السوفييتي أكثر من نداء ديمقراطي تداعت له الكوامن العميقة التي تجاوزت الحدود الامبراطورية إلى أرجاء العالم بدءا من أحداث لوس انجلوس في الولايات المتحدة وانتهاء بالنازية الجديدة في ألمانيا والسويد والفاشية الجديدة في إيطاليا.

ومن ثم يصبح السؤال: أحقا كانت بولندا هي البداية، أم أن الاختلال بين الإنتاج والاستهلاك في العالم المتقدم داخله وخارجه، كان البداية والنهاية؟

(٦)

ربما كانت المرة الأولى الدامغة التي يتنكر فيها الغرب لمبادئه الديمقراطية المعلنة في وثائقه الدستورية وخطابه السياسي، حين اتخذ موقفا جماعيا ضد البرلمان الروسي لحساب الانقلاب العسكري المكشوف الذي قاده يلتسين والجنرالات ضد الديمقراطية وهو انقلاب مازال مستمرا من شهر سبتمبر (أيلول) ١٩٩٣ إلى اليوم والغد.

أقول إنها قد تكون المرة الأولى الدامغة التي يتنكر فيها الغرب لمبادئه، لأننى أعلم أن هذا التنكر يكاد يكون يوميا، ولكنه في هذه المرة تنكر تاريخي بكل معنى الكلمة، فقد أعطى المشروعية لجراحة استراتيجية في إحدى أهم مناطق العالم لحساب الفاشية الجديدة. لم ينظر لغير مصالحه الآتية المباشرة، فأعطى الضوء الأخضر لا للمذبحة التي سقط في بحيرتها الدموية ألف قتيل بل للمذابح المقبلة لا في روسيا وحدها في مختلف أرجاء العالم.

لم يكن قادة البرلمان من الشيوعيين الجدد، فهم أقرب الأصدقاء وأقوى

الحلفاء فى إنتقال بلتسين على غورباتشوف. وإنما كانوا من القوى القومية التى غيرت مثله تماما جلودها الحمراء لحساب الاقتصاد الحر. ولكن هذه القوى لاحظت أن بلتسن يركب القطار السريع على جثة الأمن الاجتماعى والأمن الوطنى معا. وظل مطلب البرلمان هو التخفيف قليلا من سرعة القطار الذى يشاركون فى قيادته حتى لا يخرج على القضبان ويفقد الاتجاه فتقع الكارثة للجميع.

ولكن هذا البرلمان المنتخب كالرئيس تماما بموجب الدستور الذى مازال يحكم البلاد حتى الآن فوجيء بالرئيس بحله وبلغيه كأى دكتاتور فى العالم الثالث بل فى أسوأ أقطار العالم الثالث. واعترف بلتسن علنا بخرق الدستور. ولم يسأل كلينتون نفسه، هل يستطيع أن يحل الكونغرس، ولم يسأل ميتران نفسه هل يستطيع أن يحل الجمعية الوطنية ولم يسأل مييجور نفسه، هل يستطيع أن يحل مجلس العموم، بل قام الجميع والغرب كله من ورائهم بتأييد الرئيس "الديموقراطى".

ويبدو أن هذا هو الخطأ الأول فى حسابات قادة البرلمان، فقد ظنوا أن الغرب إن لم يقف إلى جانبهم فإنه سيقدم على الأقل حلا وسطا، فبادروا إلى عزل بلتسين على الورق، واعتصموا بمبنى البرلمان. وكان الخطأ الثانى أنهم راهنوا على حياد العسكر جيشا وقوات أمن ومخابرات. بينما كان بلتسين قد أعد انقلابا عسكريا كاملا الاوصاف، شاركت فى دعمه المباشر الوكالة المركزية للمخابرات الأمريكية. وكان الخطأ الثالث هو الرهان على "الشارع". وقد وقع البرلمان فى فخ الاغراء حين استجابت لنداءاتهم مجموعات مسلحة أقرب للمليشيات قليلة العدد. أما الشارع فلم يكن على استعداد من قريب أو

بعيد للالتحياز هنا أو هناك. كان الشارع خاوي البطون جانعا وهي الحالة المثلى للإحباط واليأس. وكان الشارع لا يفرق في خاتمة المطاف بين يلتسين وروتسكوي، نائية الأثير.

وخلال أسبوعين من المناورات لم يتوقف الغرب عن تأييد يلتسين ودعمه بكافة الوسائل، لدرجة أن السفارات الغربية "المحترمة" خانت تعهدها لقادة البرلمان، انهم عند الاستسلام لن يصيبهم أذى. ولكن الهجوم المسلح لقوى الانقلاب اكتسح فيما اكتسح هذه التعهدات، ولم يترك البرلمان إلا وقد أصبح خرابة محترقة تلوثت جدرانها والشوارع المحيطة بها، باللون الأحمر القاني. وقطع يلتسين عهدا أمام الرأي العام المحلي والعالمي، بانتخابات رئاسية مبكرة. وصفق الغرب طويلا للزعيم "الديموقراطي" ولكنه بادر إلى حجب الصحف ومنع أحزاب المعارضة من الاشتراك في الانتخابات النيابية، وتوج هذا التراجع المنظم بالإعلان المدوي: لا للانتخابات الرئاسية المبكرة. وكان إعلان حالة الطوارئ، فرصة العمر لاعتقال المعارضين. واستمر الغرب في الدعم والتأييد على حساب "المبادئ" ولمصلحة استراتيجيته القائمة لا على تعميم الاقتصاد الحر وما يرتبط به من تعددية سياسية، بل على اعتبار المعسكر الاشتراكي السابق سوقاً وغنيمة الحرب الباردة.

ولكن حسابات الغرب ليست دقيقة، فالجيش الذي خرج لانتفاذ يلتسين أصبح من حقه المكتسب كجيوش العالم الثالث التدخل في السياسة. والقومية الروسية المستأنسة في ظل الاتحاد السوفياتي السابق، لن تعود كذلك والحنين إلى الحكم القيصري لن يكتفى برومانسية المظاهر. والقوميات المنتشرة داخل الاتحاد الروسي وخارجة لن تكتفى بالحكم الذاتي.

والمليشيات المسلحة لن تعود إلى جحورها سواء تحت رايات الاستيراد والتصدير والتهرب والدعارة وتجارة السلاح والمخدرات أو تحت رايات العرق والدين والطائفة.

إن سيولة الحالة الروسية أكثر خطراً من صلاحية الحالة الإيرانية بالرغم من الطابع الشمولى فى كلا النظامين فروسيا تهيمن إلى الآن على الجمهوريات المستقلة بما فيها الجمهوريات الإسلامية. وروسيا لا تزال ترسانة مسلحة قادرة على البيع والشراء من الأبواب الأمامية والخلفية. وتحت ذرائع الجوار والمصلحة والعرق حيناً والنفوذ التاريخى أحياناً ، تصل بضاعتها الوحيدة - السلاح - إلى أبعد نقطة فى الكرة الأرضية. ولا بأس فى هذه الحال من تغذية الصراعات القبلية التى تسود العالم . وفى روسيا أيضا يجتمع إرهاب الدولة الفاشية الجديدة وإرهاب النزعات والنزاعات السلفية فى بواطن الشارع الشعبى وخفاياه الدفينة. لذلك فليس الحكم وحده هو المرشح لعودة القيصرية فى ثياب فاشية جديدة، وإنما أضحت حالة السيولة الجارفة هى التى تفرض إرهاباً مقابلاً من تحت. لم تتناقض الوسائل مع الغايات، فهذه الأخيرة لا وجود لها إذا غضضنا البصر عن الشعارات اللامعة باقتصاديات السوق. أما الديمقراطية فتشهد مذبحتها على فضيحة العصر حين باركها الغرب فى صلواته الصباحية والمسائية.

لذلك فالمشهد الروسى المؤهل لأن يكون مخزناً لتصدير الإرهاب الدولى لم يكن بعيداً فى أى وقت عن الخطاب الاستهلاكى المصنع محلياً وعالمياً. ومن ثم لم يكن فى أى وقت بعيداً جداً عن مأساة اليوسنة والهرسك عبر علاقاته المستمرة مع الصرب تحت رايات "سلافية" زاعقة وكاذبة فى آن. ولعله من

المثير أن يلتقي العالم كله في الساحة اليوغسلافية السابقة حول العاصمة سرا
وداؤها دون أن يستطيع هذا العالم أن يحقن الدماء المنزوفة على أطلال الفقر
للمسلمين والكاثوليك والأرثوذكس، دماء الفقراء من كل الطوائف، هي
الحصاد الذي تجنيه إيران وروسيا من خلف الستار ويجنيه الأوروبيون
والأمريكيون في مقدمة المسرح بالصمت أولاً والمسكنات الحضارية
(المعونات) ثانياً، ويمنع المغلوبين على أمرهم من الدفاع عن أنفسهم ثالثاً.
والنتيجة ليست تمزيق يوغسلافيا السابقة وحدها بل تمزيق الدولة الصغيرة
:البوسنة والهرسك. هذا التفتيت المتعمد والأكثر بشاعة من تمزيق قبرص قبل
عشرين عاماً ومحاولة تمزيق لبنان مروراً بتمزيق فلسطين وأكلها وهضمها هو
الجراحة الاستراتيجية للغرب الذي يعضى بمصالحه في طريق معاكس: وحدة
المانيا ثم توحيد أوروبا بل أن هذا الغرب يقاتل حتى تستقل ايرلندا الشمالية
عن المملكة المتحدة (بريطانيا العظمى سابقاً). وكما أن واشنطن تقاتل من
أجل الديمقراطية في هايتي وتدعم الديكتاتورية في روسيا كذلك قاتلت
بريطانيا لضم جزيرة تبعد عنها آلاف الأميال تجاور الأرجنتين اسمها فوكلاند،
كذلك تقاوم فرنسا - كما سبق أن قاومت في الجزائر - استقلال "كاليدونيا
الجديدة" القريبة من استراليا.

يقاتلون من أجل الوحدة بينهم والضم إليهم، ويقاتلون أيضاً من أجل تفتيت
الشعوب. والنتيجة الحتمية لذلك هي استمرار الجيش السري الإيرلندي في
عملياته المسماه إرهابية. واستمرار الفرق المختلفة في مناطق الباسك خاصة
اسبانيا. وهكذا يمتد التفتت العرقي من الشرق الأوسط إلى الاتحاد
السوفياتي السابق إلى الاتحاد اليوغسلافي السابق إلى العالم بأكمله ولأن

الخطاب الاستهلاكي هو العنوان الصحيح للإرهاب العالمي، فإن أحداث لوس أنجلوس شمال الولايات المتحدة تكاد تكون الرقم الدقيق لهذا الخطاب.. فأمريكا الشمالية أغنى مناطق العالم وشمالها أغنى مناطقها، ومع ذلك فإن "الفيلم" الذي صورته أحد الهواة لحادث الزنجر والأبيض والمحكمة المنحازة و"الخروج الأسود" الكاسح لفترينات المحال التجارية يبرهن على أن هذا الحدث التاريخي بكل ما يدل عليه هذا المصطلح يقطع بأن زعيمة العالم الحر "مازال تنهشها العنصرية، وأن البلد الأكثر ثراء في العالم ما زال قابلاً للتعطيم على صخرة الخطاب الاستهلاكي وأن مجتمع الجريمة بامتياز ما زال قادراً على الإرهاب حتى ولو كانت أدوات هذا الإرهاب مستوردة من الخارج. ولكن هذا الاحتمال نفسه ضعيف، لأن المخابرات الأمريكية التي مارست الإرهاب في أرجاء العالم كافة هي الأداة الأولى والأخطر شأناً في تهيئة الإرهاب الداخلي الذي راح ضحيته عدة رؤساء أميركيين. وهي المخابرات التي لعبت دوراً حاسماً في تربية الكوادر الإرهابية في بلاد أخرى ثم قامت بتصديرها إلى المناطق الآمنة لهز استقرار النظم الوطنية. وهي التي قامت باستيرادها لاستخدامها "ورقة" عند اللزوم لتأديب من تشاء تأديبه.

ولعله من المفارقات الساخرة في دلالاتها أن بلدا كفرنسا تأوى آلاف ممن تدعوهم بالأصوليين الإسلاميين، ثم تمتنع في الوقت نفسه عن إعطاء تأشيرة لبعض علماء المسلمين. ولم يعد من الأسرار المقدسة أن زعماء الإسلام السياسي تأويهم أكبر عواصم الغرب وتمنحهم حرية الحركة وحيثاً مدهشاً من الإعلام المرئي والمسموع والمكتوب. وأياً كانت المصالح المباشرة للغرب من أفق ضيق ونظر قصير، كالحصول على المعلومات والتحسب للمستقبل، فإن

ماتدعيه من ظروف إنسانية وحق للجوء السياسى لا يثبت على قدميه لحظة واحدة أمام الممارسات الفعلية حيث تدعم نظما تهدر حقوق الإنسان يوميا ، وحيث تحمى رموزا للإرهاب والنظام الشمولى باسم الدين .

ولقد كانت المانيا التى ترحب بالمهاجرين ولا تزال هى المسرح الدموى لوحشية النازيين الجدد فى قتل وحرق الاتراك المسلمين على أرضها . ولاتحاول السياسة الألمانية الحاكمة أن تربط بين حماية مخابراتها لعناصر الإرهاب الأجنبية منذ عشرات السنين ، وبين ظهور النازية الجديدة كانهدام ربطها بين الإرهاب والاستهلاك . حتى السويد التى كانت مثالا بين الدول غير العنصرية أمست مسرحا لجرائم بشعة ضد الأجانب . ذلك أن الخطاب الاستهلاكى الداخلى هو الذى يغذى فى أوروبا النزعات العدوانية على الأجانب ويخلق أوكار الإرهاب ، كما أن الخطاب الاستهلاكى العالمى هو الذى يغذى فى الأقطار الفقيرة المتخلفة نزعات الهجرة الجماعية إلى الشمال حيث يضيفون للإرهاب المحلى فى الغرب وقودا متجددا وذرائع جاهزة للعنصرية العمياء .. فهى دائرة جهنمية مغلقة عنوانها مكتوب بالتفصيل الدموى على الخطاب الاستهلاكى .

ولكن هذه الأبعاد العالمية للخطاب المزدوج - الاستهلاك والإرهاب - لاتنفصل لحظة واحدة عن الأبعاد المحلية التى تشارك بخصوصيتها فى صنع الظاهرة العالمية - ولكن هذه الخصوصية هى التى تستوجب إمعان النظر فيما يجرى فوق أرضنا .

(٧)

لعل النشأة الأولى للخطاب الاستهلاكى هى تلك البيئة قبل الرأسمالية وما

قبل النقود، أي حين كان يتم التبادل السلعي بأسلوب المقايضة. في ذلك الوقت كان الخطاب استهلاكياً بدائياً على طريقة "من اليد إلى الفم". أما مجتمع الإنتاج الذي اكتشف النقود على نطاق واسع فقد عرف معنى التراكم وتلازم الإنتاج والاستهلاك منذ ذلك الوقت في توازن يختل أحياناً حسب أحوال "السوق".

لم يعرف الخطاب الاستهلاكى القديم فكرة الإرهاب الحديثة، لأنها - هذه الفكرة - اقتضت على جانب واحد هو جانب كبار الاقطاعيين من الفرسان والنبلاء والرهبان من كاردينالات الكنيسة في العصور الوسطى الأوروبية. أو من الملتزمين وعساكر الوالى في العصور العثمانية.

أما الإرهاب الحديث فقد نشأ برفقة التحولات الراديكالية في العصور الحديثة لفكرة الدولة، سواء بواسطة الثورة الفرنسية أو بواسطة الثورة الروسية أو بواسطة ولاية محمد على باشا على السلطة في مصر، فيما يعرف بثورة ١٨٠٥.

كان هذا أول بدايات إرهاب الدولة الذي خفف من غلوائه ليبرالية الغرب الاقتصادية والسياسية، وشد من قبضته شمولية الستالينية في الشرق، وضاعفت من وحشيته نظم الحكم العثماني في ولايات الامبراطورية ومن بينها مصر. وكان هو النظام العالمى الوحيد الذى يرتدى عباءة الدين. وبينما كانت المجتمعات الرأسمالية البازغة في الغرب تستطيع أن تنظم العلاقة بين الإنتاج والاستهلاك عبر السوق فتغدو المبادرة الفردية حافزاً للعرض والطلب، فإن المجتمعات الاشتراكية البازغة كانت تستطيع سد خانات الكفاف بتوزيع الإنتاج الضعيف والخدمات القوية. ولذلك كان قمع الاستهلاك مضمراً في

خطاب الحرية البرجوازية، ومضمرا كذلك فى الخطاب الأيدولوجى للبروليتاريا.

أما فى بلد كمصر، فقد كان الخطاب الاستهلاكى عاريا من ورقة التوت. كان الأوربيون فى "عصر حديث"، سوا، بالإنجاز أو التراكم، بالدولة القومية أو بالدولة الاشتراكية. أما فى بلادنا فقد كنا نعيش عصرا ممتدا من العصور الوسطى بأغلب ملامحها: إمبراطورية تتفكك تعتمد مواردها على استنزاف الولايات التابعة الفقيرة المقهورة المتخلفة. وقد أتيح لمصر أحد الولاة التاريخيين الذى أراد الاستقلال بها عن الامبراطورية المتداعية الأركان، فقامت نهضتها خلال المقاومة على جبهتين: من أجل الشرعية ومن أجل التحديث. الاستقلال فى إطار الشرعية الدينية، وليست الخلافة بالضرورة مرادفا وتجسيدا لها. وقطع المسافة بين التخلف والتقدم، وأوربا بالضرورة أحد مصادره سوا، فى نظم الإدارة والتجارة والصناعة والحرب والتعليم أو فى الأفكار التى تدور حول أعمال العقل.

ولم تعرف بلادنا النهضة. فى خط مستقيم أو فى خط حلزوني، فقد كان ما يبنيه محمد على يهدمه عباس والأوربيون (اتفاقية ١٨٤١) وما يبنيه إسماعيل يهدمه توفيق والأوربيون (الاحتلال البريطانى ١٨٨٢) وما يبنيه مصطفى كامل ومحمد فريد وسعد زغلول (ثورة ١٩١٩ - دستور ١٩٢٣) يهدمه الملك فؤاد والاتجليز. وما يبنيه جمال بعد الناصر يهدمه أنور السادات والإسرائيليون والأمريكان. وهكذا كانت مراحل النهضة قصيرة غاية القصر، ومراحل السقوط أطول. وفى يونيو (حزيران) ١٩٦٧ كان الرصيد دائنا، ليس على حساب نظام بعينه. وإنما لحساب التراكم الشامل لأزمة السقوط، فقد

فازت على النهضة في خاتمة المطاف.

ولم تكن الهزيمة حاصل جمع أزمنة السقوط وحدها ، وإنما كانت أولا بسبب جرثومة السقوط في النهضة ذاتها.

كانت النهضة في أكثر عهودها ازدهارا حاصل جمع السلفية والتغريب.. ولكنها السلفية التي تعنى البحث عن المبادئ والشرعية التي تسوغ استهلاك تكنولوجيا الغرب لإقامة بنية إنتاجية. والتغريب الذي يعنى تبني القيم العامة التي لا يكون الإنتاج من دونها ، أى قيم التفكير العلمى في تطوير مجتمع زراعى إلى مجتمع صناعى. فليست السلفية في معادلة النهضة مرادفا لما ندعوه الآن بالإسلام السياسى ، ولم يكن التغريب مرادفا لاحتذاء أوروبا. وقد كان أمرا مستحيلا. وقد كانت النهضة توأم الثورة من أجل الاستقلال الوطنى في لحظات صعودها وكان السقوط حين يحدث تعبيرا عن الهزيمة في مقاومة الأجنبي.

وكانت جرثومة السقوط الكامنة في قلب النهضة هي عملية "التوفيق" بين السلفية والتغريب فلم يكن ثمة تركيب لعناصر النهضة المطلوبة من أصول الاحتياجات الحقيقية للتقدم في اتجاه التقدم بالوطن ومجموع الشعب. وكان المشهد الكامن تحت السطح هو الانقطاع التاريخى بين ذروة ازدهار الحضارة العربية الإسلامية وصدمة اللقاء بالغرب. وهو الانقطاع الذي ملأته الخلافة العثمانية بسطوتها وشرعيتها الدينية وتخلفها الذي آلت إليه. وهو التخلف الذي لم يحل دون فتوحاتها العسكرية الواسعة، ولكنه حال بشكل أكيد دونها والكشوف العلمية والتقنيات التكنولوجية والفتوحات الفكرية والاجتماعية لانعدام الصلة بينها وبين ما كانت قد وصلت إليه حضارة الإسلام من انجازات

باهرة فى العلوم والرياضيات والفلسفة. ولكن النظام الاجتماعى والاقتصادى والسياسى للخلافة العثمانية لم يرث هذه الانجازات العملاقة فى تاريخ الحضارة الإنسانية، بل عمل على تبيد التركة العظيمة. واعتمد بدلا من ذلك على التحالف بين المؤسسة العسكرية والمؤسسة الدينية. بينما كانت أوروبا أول "من ورث" منجزات الحضارة الإسلامية وتقدم بها حتى سقوط الأندلس وبدءاً من عصر نهضتها إلى العصر الحديث. ويرهن التاريخ مرة أخرى على أن تعويض سقوط الأندلس بالفتوحات العسكرية لا يعنى شيئا طالما غابت الفتوحات الحضارية الأكثر أهمية فى تقدم الشعوب. هذه الفتوحات التى تقضى حتما إلى الفتوحات العسكرية. وهو ما حدث.

هذا الانقطاع التاريخى عن جذوة توهج الحضارة الإسلامية كان من شأنه أن يجعل من ابن خلدون وابن رشد ميراثا عقليا لأوروبا، بدلا من أن يسهما فى تطوير العقل العربى الإسلامى. أضربهما كممثلين بارزين فى مجال العلوم الانسانية (التاريخ الاجتماعى والفلسفة). ومن ثم فقد كان الفكر الإسلامى الذى يتعين التوفيق بينه وبين قيم الحضارة الجديدة الواقعة فى مركز ضعيف شديد لا يسبب المقومات الأساسية لهذا الفكر. وإنما بسبب المكونات الدخيلة عليه من عصور الانحطاط والآليات التى تمحورت فى تركيبه العام من أزمته التخلف. كان هذا الفكر المرتبط بتخلف المسلمين بعيدا عن عصور ازدهارهم قد استحال قيما وسلوكا وأنماطا للتفكير وضوابط للشعور والعادات والتقاليد بين الناس. ولم تكن المدونات وحدها مصدر هذا الفكر بما تشتمل عليه من فتاوى الفقهاء لتبرير كل ما يأتى به السلطان من أفعال. وإنما كانت هناك أكوام من الخرافات وأكدهاس من الشعوب التى لا علاقة لها بالقرآن

والسنة. هذا هو الفكر الذى أوصلته وحافظت عليه السلطة العثمانية فى أدمغة مواطنيها وخيالاتهم وقيمهم المعيارية. لذلك كانت الشرعية ضرورية لإسباغها على تحديث محمد على وغيره، شرعية الأخذ بمنجزات التقنية الغربية أى شرعية "تسخير" ما ينتجه الغرب لاستهلاكنا. كانت إذن شرعية الاستهلاك.

كانت هذه هى بداية الخطاب الاستهلاكى فى عصرنا الحديث. وهى بداية مغامرة تماما لما جرى فى أوروبا لمحتوى هذا الخطاب. كان لابد من إقناع الناس بأن منجزات الآخرين (الكفرة) مسخرة لخدمتنا، ولا يتناقض استهلاكها مع صحيح الدين. وإنها ليست من أعمال العفارت أو الشياطين، بل من صنع بشر مثلنا، وعلومهم التى نتعلم بعضها نأخذ منها ما "ينفعنا" ونرفض ما يتنافى وعقيدتنا وتقاليدنا. وكان لابد من أن يقوم بهذه المهمة الصعبة الأزهريون الكبار من الشيخ حسن العطار إلى الشيخ رفاعة الطهطاوى إلى الشيخ محمد عبده. ولم تخرج اجتهاداتهم جميعا على التسويغ الشرعى لاستهلاك التكنولوجيا الغربية وتأسيس ذلك فى النصوص الدينية المعتمدة ولما كان الطهطاوى قد مضى شوطا أبعد مما دعواته بالإصلاح الدينى فى وصف محمد عبده فقد استطاع أن يصل بالترجمة والمطبعة والتأليف إلى بداية البدايات فى تأسيس المجتمع المدنى وبالرغم من الفجوات الدورية بين انتصارات النهضة وانكساراتها المطلوبة، فقد تمكنت بذور الطهطاوى من أن تجد من يتعهد بعضها بالرى كعلى مبارك وبعضها الآخر بالنمو كسعد زغلول تلميذ محمد عبده وكطه حسين تلميذ أحمد لطفى السيد وكعلى عبد الرازق تلميذ الأزهر وشيخه الأكبر فيما بعد . تلك كانت إحدى ذروات النهضة ردا

على إجهاض الغرب لمبادرات إسماعيل (مجلس الشورى ومسودة الدستور) عام ١٨٦٦ وردا على إجهاض توفيق والانجليز للشورة العربية. ولكن ما إن اقترب طه حسين من "العقل" وما إن اقترب على عبد الرازق من الحكم، بعد سقوط الخلافة العثمانية في مهدها، حتى كانت النهاية المزدوجة: ضرب العقلاية بمحاكمة طه حسين وعلى عبد الرازق ومصادرة كتابيهما (في الشعر الجاهلي، والإسلام وأصول الحكم). وولادة التنظيم السياسي الأول لدعاة الدولة الدينية (جماعة الإخوان المسلمين). تم ذلك خلال ثلاث سنوات (١٩٢٥، ١٩٢٦، ١٩٢٨). وكانت دلالتة البعيدة المدى هي أن جرثومة فساد النهضة من داخلها قد كبرت وأعلنت عن نفسها في انغراط معادلة النهضة من أساسها التوفيقى... فالسلفية أضحت راديكالية لا ترضى باقتصار الفتوى على تسوية الحداثة الغربية. وإنما لا بد من التغيير للشرع عن اكتماله في نظام الحكم. كذلك فإن الضرورات العملية لاستهلاك التكنولوجيا لا تقتضى الأخذ بأفكار الآخرين أبداً كان الآخرون وأنما كانوا مهمما كانت هذه الأفكار الدنيوية والقيم الموضوعية.

منذ تلك اللحظة في أواسط العشرينيات اقترن على الفور الخطاب الدينى بالخطاب الاستهلاكي اقتران وجهى العملة الواحدة. وشاع تحريم الحرية الفكرية. ذلك أن "التوفيق" بين ماسمى تراثنا وماسمى الحداثة الغربية، كان من الهشاشة والبراجماتية بحيث لم يصمد عند أول احتكاك بين العقل والجمهور الواسع.. فليس ازدهار الإخوان المسلمين حينذاك قادما من فراغ، ولم تكن محاكمة طه حسين وعلى عبد الرازق ضد "الرأى العام" أو "الجماهير". وإنما كانت جرثومة الفساد كامنة في عملية التوفيق "ذاتها".

وبانتصار السلفية الراديكالية في الإعلان عن نفسها ثم الالتفاف الجماهيري من حولها ، لم يعد الأمر مجرد محاكمات برلمانية أو صحفية أو أزهري لظه حسين وعلى عبد الرازق ، أو مجرد ردود فقهية عليهما أو مصادرتهما. وإنما أضحى الأمر ردا ثقافيا سياسيا شعبيا يتجاوز الأفراد إلى المجتمع، ويتجاوز المؤلفات إلى إعداد البديل للدولة شبه المدنية.

وقد أراد رواد النهضة المحدثون في الثلاثينيات والاربعينيات من هذا القرن أن ينازلوا رواد السلفية الراديكالية على أرضهم، فكتب طه حسين إسلامياته وكتب العقاد عبقرياته وكتب هيكل والحكيم وأحمد أمين. ولكن هذه المقاومة الجسورة لم تؤثر في غير النخبة أما الشارع الشعبي فقد ظل نهبا للخطاب الاستهلاكي - الديني الذي يعنى نظريا بالآخرة، ويلتمس العزاء في الدنيا بالقيم اللاعقلانية والحكم المطلق، وخيرات الغرب المسخرة لاستهلاكنا دون إنتاج.

ولما حاول جمال عبد الناصر أن يعيد الاعتبار للدولة المدنية، وحاول أيضا أن يؤسس ثنائية جديدة للنهضة تقول بالقومية العربية والعالم بدلا من التراث والعصر، فإنه أنشأ المدخل ولم يتم البناء. ولم يتجاوز نظامه - بالرغم من انجازات الهيكل الإنتاجي الجديد- الحدود الوسطية لمعادلة النهضة القديمة. ومن ثم كانت الفجوة بين التنمية الثقافية والتنمية الاقتصادية بحيث تمكنت السلفية الراديكالية من البقاء بالرغم من الضربات الأمنية الموجهة. كان الخطاب الاستهلاكي مضتمرا في الخطاب الديني الشائع، وكان الخطاب الديني قادرا بذبوعه الشعبي الواسع عبر الإعلام والتعليم والأمية ومحاربة اليسار على الالتفاف من أسفل حول جذور الدولة المدنية. وعند أول رياح

عاتية بالهزيمة ورحيل الناصرية كان من الطبيعى أن يكشف الخطاب الدينى عن وجهه الاستهلاكى.
ليس ذلك فقط، وإنما كان هذا الخطاب قد ارتبط منذ بدايته بالإرهاب الدموى منذ الأربعينيات إلى اليوم.

(٨)

ارتبط الخطاب الاستهلاكى بالإرهاب فى مصر خلال مفهوم "الجهاد" الذى نادى به جماعة الاخوان المسلمين وبعض الاحزاب الوطنية فى فترات متقاربة. ولكن عام ١٩٢٨ فى جميع الاحوال سيطر نقطة بارزة بظهور الاخوان المسلمين. وبالرغم من أن الحزب الوطنى و"مصر الفتاة" لم تكن أحزابا دينية إلا أن الطابع العثمانى للحزب الأول، والطابع العسكرى للحزب الثانى، لم يبتعد بهما عن مفهوم الجهاد. واقتترنت منذ ذلك الوقت بين الثلاثينيات والأربعينيات التنظيمات التى داعبت الفاشية والنازية بعمليات الاغتيال السياسى.

كانت أنوار ثورة ١٩١٩ قد أشاعت مناخا من الحرية الفكرية والسياسية، ومن أن تم إجهاضها بالخروج عن الدستور وتقييد الحريات حتى ازدهرت الدعوات الأوتوثوقراطية التى تمنح العرش صلاحيات مطلقة. ثم أقبلت الأزمة الاقتصادية العالمية التى انعكست على مصر من خلال تبعيتها الاقتصادية انعكاسات حادة، كان من شأنها إنعاش مفهوم الجهاد عبر الخطاب الاستهلاكى - الإرهابى. ولم تكن مصادفة أن يجرؤ إسماعيل صدقى على الانقلاب الدستورى بإلغاء الملك فؤاد لدستور ١٩٢٣ واستبدال دستور ١٩٣٠ به حتى كانت "المسألة المصرية" فى عنق الزجاجة.

ولم يكن ثمة التباس فيما يمكن تسميته بالإرهاب الوطنى إلا قليلا، حيث كانت النازية الألمانية والفاشية الإيطالية فى صعودها البطىء نحو السلطة والحرب. وكانت المشاعر الوطنية ضد الاحتلال البريطانى قد اختلطت بسطوع نجم هتلر ونجم موسولبنى حتى منتصف الأربعينيات. ومن ثم كان "العنف" الذى اهدى إليه الإخوان المسلمون فى التدريب العسكرى للشباب تحت راية الكشافة، و"العنف" الذى اهدت إليه "مصر الفتاة" فى تجنيدها لفرق "القمصان الخضراء"

وليس من المصادفات أيضا أن تلك الفترة هى التى شهدت فى لبنان مولد "حزب الكتائب" الذى درّب شبابه فى ذلك الوقت المبكر تحت راية "الكشافة". ولكنها فى واقع الأمر كانت كتائب عسكرية وكانت هى النواة التاريخية للميليشيات الطائفية المسلحة فى حرب لبنان.

وإذا كانت جماعة الإخوان المسلمين قد تلقت عند نشأتها الأولى تبرعاً من الشركة العالمية لقناة السويس مقداره خمسمائة جنيه، وبالرغم من العلاقات الودية المتقطعة مع الانجليز، فإن الكتائب المسلحة للإخوان وجدت فرصتها فى حرب فلسطين لتنفيذ مفهوم الجهاد، باعتبار فلسطين جزءاً محتلاً من دار الإسلام. وكانت إحدى الفرق الوطنية الأخرى قد وجدت فرصتها فى اغتيال السيرلى ستاك والوزير أمين عثمان.

وبالرغم من العلاقات الودية شبه المستمرة بين الإخوان المسلمين والعرش وأحزاب الاقليات السياسية، فإن الاغتيال السياسى من جانب الإخوان لم يصب فى واقع الأمر سوى الرموز الكبرى لهذه الأحزاب كإغتيال أحمد ماهر ومحمود فهمى النقراشى الذى أدى إلى رد الفعل المضاد بإغتيال حسن البنا.

وإذا كان الإخوان قد اشتركوا مع الفرق الوطنية المتطرفة فى استخدام العنف وكراهية حزب الأغلبية الشعبية (الوفد) ، فإن الذين حاولوا اغتيال النحاس باشا كانوا من الفرق المتطرفة وليسوا من الإخوان. وما إن ألغى النحاس معاهدة ١٩٣٦ حتى انضم الإخوان وغيرهم إلى الحرب الفدائية على ضفاف القنال عام ١٩٥١.

وباستثناءات نادرة كانهجار قبيلة فى سينما "مترو" أو الاعتداء على بعض الكنائس يمكن القول إن أزمة الثلاثينيات التى امتدت إلى الأربعينيات لم تكن فحسب أزمة اقتصادية - اجتماعية طاحنة بل كانت أزمة النظام السياسى ككل، فلم يعد هذا النظام قادرا على التعبير عن مجمل التطورات التى أعادت تشكيل القوام الاجتماعى المصرى. كان النظام الذى تدعمه قوى الاحتلال والعرش وكبار الملاك قد أصبح آيلا للسقوط. ولم تكن القوى الوطنية قادرة بعد إجهاض اللجنة التنفيذية للطلبة والعمال عام ١٩٤٦ وسقوط فلسطين فى العام التالى، أن تشكل البديل. ومن هنا كانت "الأزمة" العاتية التى عبرت عن نفسها فى الاستقطاب بين اليمين واليسار من ناحية، وبرز الخطاب المزدوج للاستهلاك والإرهاب من ناحية أخرى.

وإذا كان هذا الخطاب فى حركته قد استخدم آليات مفهوم الجهاد عبر الخطاب الدينى فقد ظل العنف فى هذا الإطار محصورا بين الاشتراك فى حرب تحرير دار الإسلام من جهة، والاغتيال السياسى من جهة أخرى. ولم يتجاوز هاتين المنطقتين إلا فى أضيق الحدود.

كانت الحرب الفدائية على ضفاف القنال ذروة الازدواجية بين الجهاز الوطنى الفاعل فى صفوف الشعب (حكومة الوفد) وبين السلطة المتداعية

للاحتلال والعرش وكبار الملاك. ولم يكن الجهاز الوطنى نفسه خاليا من هذه الازدواجية ذاتها بين الظليعة الوفدية المتجهة يسارا كبار الملاك المتوجهين يميننا. وكان لابد من أن تصل هذه الذروة بمعزل عن الحركة الوطنية، إلى أقصى ما يمكن أن تصل إليه: الانفجار. وليس الثورة.

وفى ٢٦ يناير (كانون الثانى) عام ١٩٥٢ عرفت مصر أكبر حادث إرهابى فى تاريخها الحديث: حريق القاهرة.

وقد اختلف المؤرخون واتفقوا وسوف يختلفون ويتفقون فى المستقبل حول هذا الحادث الحدث ولكن احدا لن يمارى فى أن النيران المشتعلة فى منطقة القناة كان لابد أن تطفئها نيران القاهرة. وسواء أكان الجالس على العرش والانجليز أو بعض الفرق الوطنية قد اشتركوا جميعا دون تنسيق فى إحراق القاهرة، فقد اشتعلت النيران عمليا فى ثيابهم وأجسادهم وأرواحهم للمرة الأخيرة. ولم يكن الرماد الذى تخلف عن الحريق سوى رماد النظام بأكمله.

أى إنه إذا كان العرش والانجليز قد اتفقوا بلبيل على إحراق الفدائيين بنيران القاهرة، فقد جاء الحريق على العرش والاحتلال بعد أشهر قليلة. وإذا كانت بعض الفرق الوطنية قد شاركت دون قصد أو تنسيق، فقد أحرقت النيران أصابعها، باعتبارها - حتى لو كانت فى صفوف المعارضة السرية أو العلنية - كانت جزءا من النظام الآيل للسقوط.

ولكن عينا أخرى يجب أن تسجل هذا الحريق التاريخى من أسفل.. فهو لم يكن مجرد احتراق لسلطة محاصرة أو معزولة، وإنما كانت الفاترينات اللامعة والمحلات "الراقية" والسينمات المللعة والبنابات الفاخرة والشوارع المغسولة هى محط أنظار الذين سلبوا ونهبوا وسرقوا واختفوا فى الطوفان.

إنه الإرهاب، وليس الثورة، بل هو إسقاط لنظام وإجهاض لثورة. ولكن هذا الإرهاب الجماعي (أو الفوضى) كان عنوانا دقيقا لقمع الخطاب الاستهلاكي المنظم. وهو الخطاب الذي أعلن بأنصح ببيان إفلاس النظام والمعارضة الوطنية معا. وهو الخطاب الذي حمل أسفله توقعات الجميع بدءاً من السراى والاحتلال والحكومة وانتهاءً بقطاعات لا يستهان بها من الشعب نفسه. لاهداف متناقضة امتدت الايدى بالبتزين وأعواد الشقاب، وامتدت الأيدى الاخرى بالسلب والنهب فى مشهد أسطورى كأنه يوم القيامة.

ولكنه كان يوم السقوط المدى. أغلقت الأبواب فى وجه حرب التحرير، ولم تعد الاغتيالات الفردية ذات معنى، فكان الإرهاب الجماعى نقيبا للأهداف المعلنة: إرهابا للذات والآخر، إرهابا "للأشياء" ودلالاتها، إرهابا من اللاوعى الجمعى للوعى الزائف، وإرهابا من الوسائل لغايات مختلطة وشبه معدومة.

وفى ظل الفجوة بين السقوط الفعلى للسلطة والثورة معا، وفى ظل الفراغ الأسود حيث لا فراغ فى السياسة - كانت هناك مجموعة من الضباط أقبلت أساسا من إخفاق حرب فلسطين لتحرير دار الإسلام، ومن إخفاق الاغتيالات الفردية ومن افكار الإخوان المسلمين ومن المشاعر الوطنية المختلطة بالنازية والفاشية، وفى الاغلب من عائلات متوسطة وأدنى من المتوسطة.. وأساسا من الجيش والانضباط العسكرى والتنظيم السرى. ومن أزمة شاملة فى الدولة والمجتمع.

وكان يسيرا على هذه المجموعة من العسكرين الشباب أن تلتقط السلطة الملقاة فى عرض الطريق. وكان صعبا للغاية الصعوبة أن تواجه خطاب الاستهلاك الملتبس فى المخيلة الشعبية بالإرهاب، وأن تواجه الإرهاب الملتبس فى المخيلة الوطنية بمفهوم الجهاد.

بالرغم من أن ضباط يوليو (تموز) لم يكونوا مجموعة من الإرهابيين، إلا أن بعضهم قد مارس الإرهاب قبل الثورة بالقول أو بالفعل أو بالتمنى. واثنان منهم وصلوا إلى قمة السلطة، ولم يكن ماضيها منزهاً عن هوى الإرهاب. أما أنور السادات فلم يعد من غوامض التاريخ أنه كان عضواً في تنظيم سرى للاغتيالات السياسية. وهو التنظيم الذي نجح مرة في قتل الوزير أمين عثمان ولم ينجح مرتين في مقتل رئيس الوزراء مصطفى النحاس. ولم يكن السادات بعيداً عن شبهة الارتباط بالنازية الألمانية، كما كان كغيره من العسكريين المصريين بزعامة عزيز المصري الذي اتجهت عواطفه نحو "المحور" في زمن الحرب وسقطت به الطائرة التي كان يزمع الهرب بها قرب قليبوب.

وأما جمال عبد الناصر، فإنه يقدم للتاريخ وثيقة مكتوبة عنوانها "فلسفة الثورة" يقول في جزئها الثاني حرفياً "بدأ إجتاهنا اتجاه جيل بأكمله إلى العنف. وأعترف أن الاغتيالات السياسية توهجت في خيالي المشتعل في تلك الفترة على أنها العمل الإيجابي الذي لامفر من الإقدام عليه إذا كان يجب أن ننقد مستقبل وطننا. وفكرت في اغتيال كثيرين وجدت أنهم العقبات التي تقف بين وطننا ومستقبله. ورحت أحصى جرائمهم، وأضع نفسي موضع الحكم على أعمالهم، وعلى الأضرار التي ألحقتها بهذا الوطن، ثم أشفع ذلك بالحكم الذي يجب أن يصدر عليهم. وفكرت في اغتيال الملك السابق وبعض رجاله الذين كانوا يعيشون بمقدساتنا. ولم أكن وحدي في هذا التفكير. ولما جلست مع غيري انتقل بنا التفكير إلى التدبير. وما أكثر الخطط التي رسمتها في

تلك الأيام وما أكثر الليالي التي سهرتها أعد العدة للأعمال الإيجابية المنتظرة. كانت حياتنا في تلك الفترة كأنها قصة بوليسية مثيرة، كانت لنا أسرار هائلة، وكانت لنا رموز، وكنا نتستر بالظلام، وكنا نرصد المسدسات بجوار القنابل، وكانت طلقات الرصاص هي الأمل الذي نحلم به، وقمنا بمحاولات كثيرة في هذا الاتجاه، ومازلت أذكر حتى اليوم انفعالنا ومشاعرنا ونحن نندفع في الطريق إلى نهايته.

ثم يصور جمال عبد الناصر إحدى هذه المحاولات التي عاد منها راجفاً من أن تكون الضحية قد لقيت مصرعها. ولكنه في الصباح استعاد هدوءه حين أيقن من أن "الهدف" لم يصب. ثم بدأت فكرة الاغتيال تتلاشى تدريجياً وتحل مكانها فكرة الثورة.

ولكن هذا لا يمنع أن التكوين النفسى فى إحدى أخطر مراحل العمر قد سيطرت عليه فكرة الإرهاب. وإذا أضفنا التأثير العميق خلال سنوات الإعداد للثورة الشورى بأفكار الإخوان المسلمين ومصر الفتاة والحزب الوطنى. وإذا أضفنا كذلك المناخ العام المواتى للإرهاب بدءاً باغتيال اثنين من أرفع رؤساء الوزارات وانتهاء بحريق القاهرة، وإذا أضفنا أخيراً التربية الانتدابية الصارمة فى الجيش عموماً والتنظيم السرى خصوصاً ، نستطيع أن نتصور على أى وجه من الوجوه كانت ستصبح الحياة السياسية فى مصر بعد الثورة. كان إسقاط النظام القديم يعنى للضباط الشباب إسقاطاً لبنية السياسية ومنظومتها القيمية وآلياتها القانونية والدستورية جميعاً. لذلك كان إلغاء الأحزاب سابقاً على إلغاء الملكية ذاتها بالرغم من بقاء الاقتصاد الحر

مفتوحاً على مصراعيه طيلة عشر سنوات بعد قيام الثورة. ولذلك أيضاً كان إلغاء الدستور موازياً لإعلان الحزب الواحد المتعدد الأسماء. وجاء إعدام عاملين في مصانع كفر الدوار يتزعمان مظاهرة سلمية تطالب بحق الإضراب سابقاً بعامين على هتاف العمال في أزمة مارس (آذار ١٩٥٤) ضد الحريات الديمقراطية. وجاءت مذبحة الجامعة بفصل أربعة وخمسين من أساتذتها اللامعين لتواكب ضرب قاضى القضاة في مجلس الدولة وقرض الرقابة على كافة وسائل النشر حتى انتهى الأمر تدريجياً "بتطهير" نقابة الصحفيين من أسماء المعارضين ثم "تنظيم" الصحافة كلياً بتأميمها عملياً. وأقبلت منذ البداية، بداية النظام الجديد، الاعتقالات الدورية لمختلف القوى الحية في المجتمع السياسى حتى اليوم الأخير في حياة هذا النظام.

ولكن البداية الحقيقية كانت عام ١٩٥٤. لم يقع خلاله فحسب الصراع الكبير على السلطة والتحول النهائي بها إلى الحكم الأوتوقراطى الشمولى. بل وقع حادثان في هذا العام المشحون بالأحداث الجسام سيفرد أحدها ظله بل ظلاله على تاريخ مصر المعاصر. والآخر يبدو هامشياً من خارجه، ولكنه لم يكن كذلك من داخله.

أما الحادث الأول فهو محاولة اغتيال جمال عبد الناصر في ساحة "المنشية" بالإسكندرية. وهى المحاولة التى ثبت أنها من إعداد الإخوان المسلمين وتنفيذهم. وكان الرد الفورى هو إعدام ستة من أقطابهم وسجن واعتقال عدة ألوف من كوادرهم وأنصارهم. وأما الحادث الثانى فهو قيام ستة شباب للمرة الأولى في تاريخ الكنيسة

المصرية باختطاف البطريك يوساب الثانى من المقر البابوى تحت قوة السلاح واستصداره تنازلاً بتوقيعه عن منصبه الرئاسى وإيداعه أحد الأديرة. وبالرغم من أن جمال عبد الناصر نجح من الاغتيال، وبالرغم من أن الأنبا يوساب عاد إلى مقره، وحوكم الجناة فى الحادثين وعوقبوا ، بعضهم بالموت والبعض الآخر بالسجن إلّا أن الظلال المشتركة للحادثين امتدت والمضاعفات استطالت.

ومن الواضح أن "مفاجأة" الشباب القبطى الشديدة الاستثناء كانت فى جوهرها تقليداً أعمى لفكرة الانقلاب الثورى الذى نفذ الضباط الأحرار. ولكن هؤلاء الشباب لم يدركوا أن الضباط وهم يخططون وينفذون كانوا ينطلقون من داخل مؤسسة هى التى استولت فعلاً على السلطة فى البلاد . والكنيسة ليست دولة داخل الدولة، بل هى إحدى مؤسسات هذا المجتمع الذى آلت دولته إلى سلطة بوليو (تموز). ومن ثم فأى تحرك حتى ولو كان قبطياً محضاً لا يمس الكيان السياسى أو الاقتصادى أو الاجتماعى للدولة الجديدة، فإنه يعامل باعتباره خروجاً على الشرعية. ليست الشرعية الكنسية وحدها، بل شرعية الدولة المصرية أولاً: لم يخطر هذا الخاطر ببال الشباب القبطى مطلقاً، ولم يتخيلوا قط أن الشرعية البابوية جزء من شرعية الدولة. بدليل أنه بعد حين من الوقت حين قرر المجمع المقدس إبعاد البابا يوساب نفسه عن السلطة الكنسية نظرت الدولة إلى الأمر باعتباره من الشئون الداخلية للأقباط. ولكنها "الشئون الداخلية" فى إطار الشرعية الدستورية للدولة المصرية. وهكذا اشترك إبراهيم هلال الشاب القبطى الذى قاد اختطاف البطريك

ومحمود عبد اللطيف الذى صوب رصاص مسدسة إلى جمال عبد الناصر فى صفة كاملة الأوصاف هى: الإرهاب، ولكن، لتأمل ما تحت السطح بعيداً عن "الحدث الجلل" هنا وهناك. محمود عبد اللطيف عضو التنظيم الخاص لجماعة الإخوان المسلمين بشعارها التقليدى "القرآن دستورنا والرسول زعيمنا والجهاد فى سبيل الله أسمى أمانينا" وإبراهيم هلال قائد "جماعة الأمة القبطية" المنظمة التى ولدت فجأة فى حادث واحد، وشعارها "الإتجيل دستورنا والمسيح زعيمنا والجهاد فى سبيل الرب أسمى أمانينا".

وإذا كان الإخوان المسلمون بعيدين فى تحركهم عن المؤسسة الدينية الرسمية - الأزهر - فإن جماعة الأمة القبطية كانت رغم قصر عمرها فى مواجهة المؤسسة الدينية الرسمية: الكنيسة. وبينما كان الإخوان المسلمون يتمتعون بقدر من الشعبية، فقد كانت الحركة القبطية معزولة وشبه مجهولة وتلقى على العكس مقاومة شديدة من الأقباط. وبينما استمر الإخوان المسلمون بالرغم من القمع العنيف سواء داخل السجون أو خارج البلاد، فقد انفرطت الحركة القبطية فور اعتقال قادتها.

غير أنه يجمع بين جماعة الإخوان المسلمين ذات الوزن السياسى والعسكرى وجماعة الأمة القبطية ذات الحجم الرمضى والنوعية الكاريكاتورية اشتراكهما فى دلالات واحدة أهمها استخدام الاثنين لأسلوب العنف المسلح - أى الإرهاب - فى محاولة تحقيق الهدف. واختيارهما لرمز السلطة (السياسية فى حالة الإخوان والدينية فى حالة الأقباط) هدفاً للتغيير العنيف. والدلالة الثالثة والأخيرة إقامة دولة دينية فى حالة الإخوان المسلمين، ودولة

طائفية فى حالة "الإخوان الأقباط". والحالة الأخيرة تعنى نظريا - أي فكريا وشعوريا - الانفصال من خلال حرب أهلية.

والحالة القبطية فى سيرتها القصيرة كانت دون شك مجرد رد فعل لم يتكرر، تأثر بأسلوب الضباط الأحرار فى الاستيلاء على الحكم من ناحية وثوران الدعوة إلى دولة دينية من جانب الإخوان المسلمين من ناحية أخرى. وقد كان المناخ العام الذى كرسه أوتوقراطية الحكم الشمولى هو الذى رسم بداية ونهاية الحركة القبطية. بالإضافة إلى أن العقل الجمعى للأقباط كان ومازال يرى نفسه جزءا لا يتجزأ من العقل الجمعى المصرى يعتقد "إيماننا" يرسخ العقيدة بوحدة الشعب والأرض (الوطن) ويرفض العنف من حيث المبدأ . لذلك انتهت الحالة القبطية فى مهدها. وبرهن التاريخ القريب بعد مرور ربع قرن على حادث ١٩٥٤ أن الفعل الفاضح والفادح الذى يفترض استفزازا للأقباط من جانب دولة السادات والجماعات الإسلامية لايجد فى أسوأ الظروف ردا عنيفا من جانب الأقباط. لقد وقعت أحداث جسيمة فى السبعينيات والثمانينيات ومازالت أصداؤها فى التسعينيات تكوى القلوب وتفرى الأكباد وتشوى الذكريات شيئا، ولكن ردود فعل الأقباط التزمت حدود العقل الوطنى العام.

أما حركة الإخوان المسلمين فقد تفاعلت مع المناخ العام لنظام الأوتوقراطية الشمولية على نحو مختلف. كان إرهاب الدولة تثقل وطأته على الشارع السياسى دون الشارع الشعبى الذى عرف للمرة الأولى نوعا من التوازن بين خطاب الإنتاج وخطاب الاستهلاك، بعد تمصير الشركات الأجنبية وفى

مقدمتها الشركة العالمية لقناة السويس وبعد الإصلاح الزراعى وتحديد الملكية وبعد التصنيع المكثف وحركة التأمينات الواسعة وإشراك العمال فى الإدارة والأرباح وبناء السد العالى والخلاص التام من النظام الملكى والاحتلال البريطانى، وبعد تقدم الخدمات الصحية والتعليمية. وتغير المشهد الاجتماعى تغيرات حثيثة، وتغيرت برفقته لغة الخطاب الاستهلاكى. تشكلت هذه اللغة بآليات الجمهور الجديد للخطاب. كانت الجراحة الاستراتيجية للمشهد الاجتماعى بالتأمينات والمحاکمات والسجون قد طردت أو طردت خارج الحدود بعض أصحاب الثروات أو الساعين لامتلاكها من المصريين والمتصرين وبعض الهاربين من جحيم القمع أو الخائفين من لهبه. واتجهت فئات من المتعلمين الأقباط إلى الولايات المتحدة وكندا وأستراليا والقلعة القليلة إلى أوروبا دون أية أزياء سياسية. واتجهت فئات من المتعلمين وغير المتعلمين بنسبة أكبر إلى هذه القارات ذاتها مضافا إليها بلاد النفط. ونشط "الإخوان" المهاجرون أو المطاردون فى العمل السياسى، بينما اندمج الأقباط فى مهاجرهم الجديدة دون فقدان لهويتهم الوطنية الأصلية. وبالرغم من أن الثورة قد كتبت عنوانها على الخطاب الاستهلاكى الخارجى. فإن الخطاب الدينى للإخوان المسلمين فى المهجر الخليجى أو العربى لم يتخل عن "السياسة" فى مواجهة التوازن الطارىء على الخطاب الاستهلاكى داخل الحدود.

وبالرغم من أن الخطة الخمسية الأولى قد بشرت المصريين بأن التوازن فى خطاب الإنتاج والاستهلاك يعضى بنجاح. وكذلك بالرغم من الخروج الكبير

لليصار المصري من السجون والمعتقلات (وهو الخروج الذي انتهى عمليا بالتصفية السياسية للتنظيمات الشيوعية) ، فقد كان إرهاب الدولة الشمولية سارى المفعول تحت السطح: بالتجرثم الداخلى لانشقاقات الاخوان المسلمين داخل السجون وخارج الحدود والمحاولة الثانية لاغتيال عبد الناصر ، وأيضاً بهزيمة ١٩٦٧.

كان التوازن قد اختل فى النهاية، واكتشف الخطاب الدينى طريقه الجديد للإرهاب عبر الوجه الآخر لخطاب الاستهلاك.

(١٠)

لم يكد يفيق المجتمع المصرى من أحداث العام المشير ١٩٥٤ حتى استأنف الإرهاب الإسرائيلى نشاطه فى غزة مع بداية عام ١٩٥٥ (شهر فبراير ، شباط) . كانت الأحوال فى مصر قد استقرت لحكم جمال عبد الناصر ، بعد صراع ضار على السلطة بين مختلف أجنحة "الثورة" ، وبين العسكريين والمدنيين وبين المثقفين والعمال والحكام وبين الحكام والإخوان المسلمين. وشهدت الجامعة ومجلس الدولة والصحافة معارك باطشة. ولكن إرهاب الدولة بقوانينها الاستثنائية وسجونها ومعتقلاتها قد استحالت "نظاماً" شرعت أركانها تعرف الثبات التدريجى.

وفى هذا المناخ الذى يسمونه بداية الاستقرار ، راحت إسرائيل تلقى بقنابلها على الضباط والجنود المصريين فى قطاع غزة من قبيل التحدى لهذا الاستقرار. وكان عنوان هذا الاستقرار تلبية المطالب الوطنية السابقة على الثورة. كإصلاح الزراعى وتمصير المؤسسات الأجنبية والتصنيع وبناء السد

العالي. وكان من بين المبادئ الستة للضباط الأحرار بناء جيش قوى. وقد أقيمت القنابل الإسرائيلية على غرة لتنبيه الدولة الجديدة إلى ضرورة الإسراع فى بناء هذا الجيش.

ولم يكن لدى ثوار يوليو أى مانع فى الاعتماد على الولايات المتحدة لبناء السد العالي وتقوية الجيش معاً. ولكن "البساطة السياسية" لهؤلاء الضباط الوطنيين الشباب حجبت عنهم الارتباط الوثيق بين الاستراتيجية الأمريكية والأمن الإسرائيلى. ومن ثم لم يدخل فى حساباتهم أن المصالح الغربية فى البترول العربى وحماية إسرائيل وتطوير المعسكر الاشتراكى من البنود الأولى فى الاستراتيجية الأمريكية للشرق الأوسط. الأمر الذى ينعكس حتماً على العلاقة بين الغرب وبلد كمصر. هذه العلاقة التى «يجب» أن توظف لمصلحة هذه الاستراتيجية وليس فى مواجهتها، ولكن الولايات المتحدة فوجئت بدولة الضباط الأحرار ترفض الأحلاف الأجنبية، ولا تعقد صلحاً نهائياً مع إسرائيل، وتريد فى الوقت نفسه تقوية الجيش وبناء السد العالي. لذلك كان الرد الأمريكى الخشن فى تصريحات وزير الخارجية الشهير جون فوستر دالاس يرفض تسليح مصر ورفض المساهمة فى بناء السد.

وكان الرد العاجل للدولة الناصرية الاتجاه شرقاً والاعتماد على السوفييت فى تمويل بناء السد العالي وتقوية الجيش. وكان الرد المؤجل الذى لم يخطر على بال الغرب هو تلبية مطلب وطنى قديم بتأميم الشركة العالمية لقناة السويس. كلا الردين كان تجاوزاً للخط الأحمر الدولى، فإذا كانت البساطة السياسية للعسكريين المصريين قد حجبت عنهم فيما سبق الارتباط الوثيق

بين واشنطن وتل أبيب ، فإن هذه البساطة المتعمدة هذه المرة قد دفعتهم لتجاهل كافة الخطوط الحمراء . ولم يكن في حوزة الغرب سوى الحرب . أقصى درجات الإرهاب الجماعي المسلح . كان الغرب قد أدرك أنه يواجه نوعاً جديداً من النظم الفرعية التي تنشأ بالاستقلال ، لا يمت بصلة قرابة إلى نظم الانقلابات العسكرية في أمريكا اللاتينية . وهو نظام لا سبيل لانهامه بالشيوعية بالرغم من اتجاهه نحو السوقيات لتمويل السد وتقوية الجيش . كان تاريخ الضباط الأحرار في غالبيتهم ملفاً مفتوحاً أمام المخابرات الأمريكية يقول إنهم خصوم ولكنهم وطنيون . وهي ظاهرة جديدة حيث كان الظن السائد في هذه الدوائر من تجاربها في مناطق أخرى أن الوطنية ترادف الشيوعية . وقد أضاف حاضري الضباط الأحرار في مصر شواهد جديدة على خصومتهم لليسار المحلي بما اتخذوه فور توليهم الحكم من إجراءات كالإبقاء على الشيوعيين المسجونين في العهد الملكي والمزيد من اعتقال زملائهم وكإعدام العاملين خميس والبقري . وكالاستغناء عن الضباط اليساري يوسف صديق وإبعاد خالد محيي الدين خارج البلاد .

وربما كان هذا التاريخ الممتد في الحاضر لضباط الثورة المصرية هو الذي دفع الولايات المتحدة إلى التعامل المزودج مع هذه الثورة . فهي ترفض تسليح الجيش المصري وتمويل السد العالي . ولكنها لا تزيد العدوان الثلاثي بعد تأمين قناة السويس . ولم يكذب يميني عامان على هذا العدوان البريطاني الفرنسي الإسرائيلي ، حتى غطت خصومة اليسار مع الحكم الناصري على خصومته مع الإخوان المسلمين ، بالرغم من أن الإخوان هم الذين رفعوا في

وجهه السلاح أما الشيوعيون المصريون والعرب فقد كان مطلبهم هو الديمقراطية في إقامة الوحدة المصرية السورية.

وبالرغم من النهاية الفاجعة للوحدة بالانفصال بعد ثلاث سنوات، وبالرغم من التقارب الموضوعي بين الناصرية واليسار بعد التأميمات الواسعة، فقد دفع الشيوعيون والإخوان المسلمون على السواء ثمنًا دمويًا باهظًا، ودفعت مصر كلها ثمنًا سياسيًا مروعًا... ذلك أن "إرهاب الدولة" الذي اعتمد عليه الحكم أفرغ البلاد من الحياة السياسية التي جعلها احتكاراً لأهل الثقة، ورفضاً بذلك الحد الأدنى من المشاركة سواء من جانب المؤيدين أو المعارضين.

ومن المفارقات المأساوية في التاريخ أن أهل اليسار المؤيدين للخطوات الوطنية هم الذين تمت تصفيتهم السياسية بخروجهم عام ١٩٦٤ وحل تنظيماتهم في العام التالي والتحاق بعضهم فرادى بالاتحاد الاشتراكي. والمفارقة الثانية أن هذا "العقاب" قد أصاب الذين لم يشهروا السلاح على مدى تاريخهم في مصر، فليس لهم في كتاب الإرهاب صفحة واحدة. والمفارقة الثالثة أن هذه التصفية الأليمة كانت توقيعاً على بياض على تكريس غياب الديمقراطية السياسية والتسليم بقيادة فكرية وتنظيمية واحدة دون الحاجة إلى المنابر المستقلة.

وقد أفضى تفريغ الحياة السياسية من التعددية والتنوع في التعبير عن المصالح الاقتصادية والاجتماعية إلى ولادة ظاهرتين متلازمتين هما: حالة اللامبالاة العامة لمجموع الشعب والانكفاء السلبي عن العمل والانطواء

الجماعى الشامل عن الاهتمام بمصير الوطن، والاتجاه الواعى وغير الواعى إلى خطاب الاستهلاك الفردى والهموم الضيقة المباشرة. أى أنه بينما كان التخطيط المركزى على الصعيد الوطنى يحفظ بالتنمية درجة من التوازن بين الانتاج والاستهلاك، كان الغياب المزمن للديموقراطية السياسية قد أدى إلى عكس المراد تماماً بالإخلال الذى أصاب الإنتاج لحساب الاستهلاك، إذ ملأ الخطاب الاستهلاكى فراغ اللامبالاة بالحياة العامة نتيجة احتجاج الديموقراطية.

أما الظاهرة الثانية إلى جانب "النهم" الذى أصاب الناس تعويضاً عن غياب حرياتهم فقد كان الإرهاب، وبينما خرج الشيوعيون من السجون إلى الشارع فى حالة تصفية، فإن مصير الإسلام السياسى لم يكن على هذا النحو. قرأ جمال عبد الناصر بنفسه كتاب "معالم فى الطريق" لسيد قطب ثلاث مرات، وكان قد تم طبعه ونشره عن إحدى مؤسسات الدولة. وكان الكتاب فى كل مرة مرفقاً بتقرير أمنى يطلب منعه. ولكن عبد الناصر كان يؤشر فى المرات الثلاث بالموافقة على إعادة الطبع والنشر والتوزيع. وفى المرة الرابعة فقط امتنع عن التأشير وقال شفوياً: هناك تنظيم مسلح.

كان الإخوان المسلمون، كما سبق أن ذكرنا، يعرفون السلاح فى حرب تحرير دار الإسلام أو فى الاغتيالات الفردية. ولم يكن "النظام الخاص" بالقتل يستند إلى فكر متماسك أو فتاوى شرعية، حتى أن بعض الاقطاب - ومنهم حسن البنا - أنكر وجوده. وبين عام ١٩٥٤ فى حادث المنشية وعام ١٩٦٥ فى الحادث الذى لم يتم باكتشافه قبل وقوعه لم يرتكب الإخوان ما ينسب اليهم

الإرهاب. كان الخطاب الإنتاجي المتوازن مع الخطاب الاستهلاكي قد أفلح برفقة إرهاب الدولة في سحب البساط من تحت أقدامهم. وظل "التقليد" الإخواني ساري المفعول، منحصراً في محاولتى اغتيال عبد الناصر، لأن مسألة تحرير دار الإسلام قد تعقدت باستطالة الهدنة الإسرائيلية العربية، وبجلاء بريطانيا عن مصر.

ولكن كتاب سيد قطب خرج على التقليد الإخوان القديم. وقدم نظرية متماسكة في الإرهاب تربط بين الشرع وكل من المجتمع والدولة. واستلهم في بناء هذه النظرية تراث أبو الأعلى المودودي وأبو الحسن الندوي، وزادها بثقافته الفقهية الواسعة تأصيلاً. قال إن المجتمع الإسلامي قد ارتد في مجملته على صحيح الدين فعاد مجتمعاً جاهلياً يلزمه إعادة الفتح الإسلامي من جديد والمجتمع الكافر دولته كافرة. والعالم كله كافر، غير أن الفرق كبير بين الكفر الأصلي عند غير المسلمين وبين الارتداد عن الإسلام. هذا النوع الأخير هو الأول والأجدر بالمواجهة السريعة الفورية، بوسائل الفتح كافة التي عرفها صدر الإسلام، ومن بينها حروب الردة.

وقد حكموا على سيد قطب وأحد زملائه بالاعدام، وإذا كان هذا الحكم قد صدر بسبب قيادته لتنظيم سرى مسلح حاول اغتيال رئيس الدولة، فإن التاريخ هو الذي سيفصل في هذه القضية بمزيد من الوثائق والبراهين. أما إذا كان السبب هو كتاب "معالم في الطريق" فإن إعدامه يضاف إلى الأدلة الدامغة على إرهاب الدولة. ذلك أن الكتاب، كان يستوجب مناقشة جادة في زمنه حتى لا يتحول إلى تعويذة يستتر بها كل إرهابي في المستقبل وهو ما حدث. كانت

هذه هي المرة الأولى التي يصدر فيها الإسلام السياسي وثيقة صريحة تبرر
حتمية الإرهاب الجماعي دون أن تكون هناك حرب لتحرير دار الإسلام ودون أن
تكون هناك ضرورة للاغتيال الفردية. لذلك كان الحوار الواسع حول هذه الوثيقة
ضرورة قصوى، فاهمالها وتجاهلها لم يبلغ فعاليتها الكبرى داخل السجون
وخارجها. بينما كانت المناقشة في ضوء الشمس تبطل إلى حد كبير من
"انفجارها". ولكن المجتمع المغلق على فكر السلطة الحاجة وحالة اللامبالاة
العامة والانحراف بخطة التنمية إلى المجتمع الاستهلاكي هو الذي أدى إلى
تفجيرها فكراً مكبوتاً وتنظيمات سرية ومخططات لاسابق لها ولاعهد لنا بها
في الإرهاب.

ولم يكن هناك في ذلك الوقت إرهاب دولي. ولادولة دينية في إيران ولاحرب
أهلية في لبنان ولاطفرة نفطية في الخليج ولا إنجليز في مصر. كانت هناك
فقط الدولة العبرية تدعمها الولايات المتحدة والغرب في حصار النظام الوطني
الذي أصبح "نموذجاً" بسلبياته وإيجابياته حتى إنه امتد إلى اليمن. وكان
هناك في الداخل الإسلام السياسي الذي يفكر في كلام سيد قطب تفكيراً
عملياً فوق وتحت الأرض. وبين الحصار الخارجي والحصار الداخلي كانت
هناك دولة أرادت التوازن بين الإنتاج والاستهلاك في ظل الحكم الشمولي
الذي قام بتفريغ الحياة السياسية فأوقع البلاد في اللامبالاة والانكماش حول
الخطاب الاستهلاكي.

وبين الحصار الإسرائيلي والحصار الداخلي من الدولة والإسلام السياسي
وقعت أكبر عملية إرهابية في التاريخ المعاصر: هزيمة ١٩٦٧.

كان أول ما قام به الرئيس السادات خلال الفترة ما بين توليه السلطة وقيامه بانقلاب مايو (آيار) الشهير، هو أنه أخرج قوى الإسلام السياسى من السجون ومنح شباب هذه القوى حرية العمل "العسكرى" فى الجامعات بمطاردة زملائهم من الناصريين والماركسيين مطاردة مسلحة. وفى الوقت نفسه أعطى الضوء الأخضر أو إشارة البدء لما سمي بعصر الانفتاح. وكان آخر ما قام به الرئيس الراحل هو اعتقال مصر. أى رموزها السياسية من أهل اليسار واليمين والوسط، ثم سقط صريع إحدى رصاصات الإسلام السياسى. وبين أول وآخر ما قام به الرئيس الراحل وآخر ما وقع له فيما سمي بحادث المنصة كانت هناك ملحمة الإرهاب الدموى والخطاب الاستهلاكي. وهى الملحمة التى بدأت ولما تنتهى بعد.

وكان الرئيس قد أصبح نجما لأغلفة الصحافة الغربية، خاصة بعد أن ألقى بفريق من زملائه فى السجون، وطرده للمستشارين السوفيات، وقيادته لحرب أكتوبر (تشرين الأول)، وبدء رحلة الصلح مع إسرائيل مروراً بتطبيع العلاقات مع الغرب وأساساً مع الولايات المتحدة. كان التاريخ المحلى والإقليمى والدولى يفتح صفحة جديدة تكاد تكون نقيضاً للصفحة السابقة من كتاب العصر الجديد.

كان الإرهاب الدولى قد بدأ فى السبعينيات يسارياً محتجاً على الخطاب الاستهلاكي الغربى وتصفية انتفاضة ١٩٦٨ الطلابية. وكان العالم العربى نفسه قد شارك فى هذه الانتفاضة من زاوية مغايرة نسبياً، فقد خرج الطلاب فى بيروت والقاهرة وتونس فى أعقاب هزيمة ١٩٦٧، وقد امتزجت احتجاجاتهم

بالشعارات الديمقراطية وعناوين الخطاب الاستهلاكي. ولم يكن انبشاق الانتفاضة من هذه العواصم دون غيرها عبثاً. كانت الهزيمة قد أوجعت كل القلوب والعواصم العربية، ولكن لبنان الاستهلاكي كان يغلى تحت الأرض ببركان انفجر بعد سنوات قليلة عام ١٩٧٥ من موقعة الصيادين في صيدا إلى مواقع حزام البؤس حول بيروت، وكانت تونس تعاني من أهوال المجتمع الاستهلاكي المتختم والمحاصر من أوروبا والجيران الأقربين والمختل بين الساحل والجنوب. كانت بيروت تكابد أيضاً مشاق ليبرالية الطوائف، وتونس تكابد مصاعب الكاريزما البورقبيية، فاختلطت الشعارات الديمقراطية بأوراق الخطاب الاستهلاكي. وكانت "فتح" قد أطلقت الرصاصة الأولى عام ١٩٦٥ قبل الهزيمة بعامين وقبل الانتفاضة العالمية بثلاث سنوات، وكان الخطاب الفلسطيني الاستهلاكي مكتوباً بالسلب في المخيمات والشتات، وقد أضاف إلى الخطاب اللبناني سطوراً جديدة ديموغرافية ومسلحة. لذلك ما إن هلّ الإرهاب الدولي اليساري حتى شارك العرب فيه بخطف الطائرات. ولكن القاهرة كانت تنتظر شيئاً آخر. لأول مرة تتحول مصر إلى محطة استيراد بعد أن كانت جهة التصدير للإسلام السياسي، فبدلاً من الإخوان المسلمين الذين انطلقوا من مصر إلى بقية الأرجاء العربية، أقبل حزب التحرير الإسلامي من المشرق (الأردن تحديداً) ليجند صالح سرية بعض العناصر من الكلية الفنية العسكرية ليخرجوا في مظاهرة مسلحة تستهدف اجتماعاً لأركان الدولة في اللجنة المركزية للاتحاد الاشتراكي، وسقط من سقط من العسكريين الشباب المؤهلين أو قيد التأهيل لقيادة المستقبل، وشنق صالح سرية، وأخفقت المحاولة. ولكن الرسالة كانت قد وصلت إلى أهل الحكم. وهي أن حدود

الجغرافيا لم تعد منيعة. ولكن هذه الرسالة فوق السطح قد حجبت عن العيون الوجه الآخر للخطاب: وهو الوجه الذي دفع ثمنه سيد قطب دما. كان الإعلام قد ترجم المفزى العميق "لمعالم فى الطريق" بالتكفير والهجرة، اسم التنظيم الوليد فى أحشاء السجون من قبل أن يفرج السادات عن قوى الإسلام السياسى. وفى عام ١٩٧٤ صدرت قوانين الانفتاح الأولى وقالت الصحافة الغربية التى جعلت من الرئيس المصرى نجما لأغلفتها "القاهرة تطلق وحوش الغابة". وكان يسيرا على هذه الصحافة أن تحصى بعض الحوادث: كحريق دار الأوبرا وجمعية الكتاب المقدس وبعض الآثار الفرعونية وإحدى الكنائس. كانت هذه بداية السياق. ولكن عام ١٩٧٤ الذى شهد انطلاق قوانين الانفتاح عرف حادثاً، هو الآخر يقع للمرة الأولى، فقد انطلقت الجماعة الإسلامية المسماة إعلاميا بالتكفير والهجرة إلى اختطاف الشيخ محمد الذهبى العالم الإسلامى البارز وقتله. كان هذا الحدث أول تطبيق عملى لمبدأ التكفير. حسب اللغة الشعبية السائدة الآن حين يقول لك أحدهم "هات من الآخر" فقد بدأت الجماعة الإسلامية بتكفير وقتل أحد شيوخ الإسلام قبل أن تفعل ذلك جماعات أخرى بعد خمسة عشر عاما بفرج فودة والأقباط وكبار الضباط وأصغر الجنود والأطفال والنساء من المسلمين.

كان حادث الكلية الفنية العسكرية يستهدف القيادة السياسية العليا والرئيس السادات نفسه، وكان حادث الشيخ الذهبى يستهدف المؤسسة الدينية الرسمية. وكانت حوادث الأوبرا والآثار تستهدف الحضارة الوطنية المصرية. وقد رافقت هذه الأحداث جميعا خطوات "انطلاق وحوش الغابة"، هذا التعبير الذى أطلقته الصحافة الغربية ذاتها على عمليتى المصالحة مع الإسلام

السياسى وصدر قوانين الانفتاح. ولم تكن المصالحة مجرد الافراج عن المسجونين بل دعماً وتدريباً وتسليحاً وتحريضاً. ولن ينسى المصريون أن أحد أركان السادات - محمد عثمان إسماعيل - هو الذى حدد الأعداء بثلاثة هم اليساريون والاقباط واليهود. وأما اليهود فقد انتهت مشكلتهم برحلة الصلح. ولا يزال "الدليل التنظيمى" المقترح من داخل الاتحاد الاشتراكى وقتئذ من أهم الوثائق التى تؤكد مشروع الدولة الدينية التى كانت السلطة الجديدة تناور بها أو تلاعب بعض الأطراف. ولكن السحر انقلب على الساحر فى محاولة الفنية العسكرية الفاشلة، ومحاولة الشيخ الذهبى الناجحة. وكان هذا كله يحدث للمرة الأولى. ولكنها المرة التى لا تستطيع أن تميز فيها خيط الدولة من خيوط الجماعات وأين يبدأ دور السلطة وأين ينتهى دور قوى الإرهاب. ولكن المرجح أن النظام لعب بالأوراق الثلاث: الإرهاب والاستهلاك والدين. ومن يتحكم فى بداية اللعبة لا يتحكم بالضرورة فى نهاياتها.

فتحت حرب أكتوبر (تشرين الأول) بوابات الحدود على مصراعيها. ولم يعد صالح سرية وحده هو الذى يستطيع العبور، وإنما أموال النفط ورياح الحرب اللبنانية ثم عقائد الثورة الإيرانية وأخيراً - وربما أولاً - إسرائيل والغرب. لذلك اختلف الإرهاب فى بلادنا عن الإرهاب اليسارى العالمى، باختلاف مصادر الرياح التى حطمت بوابات الحدود، ومصادر الانفتاح التى أخذت تحطم قواعد البناء الذى كان.

كان من الطبيعى لأموال النفط وحرب لبنان وثورة إيران أن تصب جميعها فى خانات الإرهاب والتكفير الدينى. وكانت مصادر الانفتاح قد ربطت بين الإرهاب والاستهلاك والدين. وهكذا تأسست فى صمت البنوك الإسلامية التى

بشارك فى الإشراف الشرعى والدعوة والإعلان عنها مشايخ أجلاء.. ثم أفضت المسيرة فى امتداداتها الموضوعية إلى شركات توظيف الأموال. وبالرغم من أن الأصول الأصلية لهذه الأموال كانت هى التى تملأ خزائن الغرب ولا تزال، وهى التى تمتزج بالأموال اليهودية ولا تزال، فإن ما أضيف إليها من عرق ودم الكادحين من شعب مصر عرف طريقة النهائي إلى هذه المصارف وتلك فى عواصم الغرب نفسه، فى أكبر عملية نهب وسرقة علنية عرفها تاريخنا المعاصر.

ولكن كيف تم ذلك؟

بواسطة الخطاب الاستهلاكى المتقن الصنع من الطمع والتدين فى آن واحد، الطمع فى أعلى نسبة ربح فى أقصر وقت، والطمع فى الآخرة بما أكده بعض رجال الدين من أن البركة تختلف عن الفائدة. وخسر الناس دنياهم على الأقل. ولكن الأموال التى أقبلت أصلاً من خارج الحدود عبر قنوات النفط لم تتوقف عملياتها عند حدود النصب والاحتيال باسم الدين، بل شاركت ومازالت تشارك فى بنية اقتصادية - اجتماعية - ثقافية تزخر الخطاب الاستهلاكى. وهو نفسه خطاب النظام الاقتصادى للدولة ذاتها. وهذا هو الجذر العميق لاختلاط الأوراق الذى ندعوه أحياناً، لوهْمنا، بالاختراق. نظن أن عناصر من الإسلام السياسى تخترق بعض أجهزة الدولة أو مؤسسات المجتمع. وليس هذا صحيحاً، وإنما رأس المال لاجنسية له أو دين فى الغاية التى انطلقت بين أركانها الوحوش. ولن أنسى ما حييت إعلانياً فى الأهرام يقول حرقياً "ملابس المحجبات، واردات لندن، الموزع الوحيد حنانيروز". وأعرف أيضاً أن بعض الاقباط فقدوا تحوشة العمر كغيرهم من المسلمين فى شركات توظيف

الأموال. وقد تبدو هذه مجرد أمثلة كاريكاتورية، ولكنها دالة على أن لعبة الانفتاح الاستهلاكية، تشكل نظاماً كاملاً لا ينتمي إلى الرأسمالية المنتجة. وإنما هو نظام: السداح مداح" كما وصفه أحمد بهاء الدين. لذلك تغسل أموال المصدرات نفسها في مصارف الرايات الدينية، وتمنح أموال النفط القليل من خيراتها لتجار السلاح، ويذكرى "رجال الأعمال" بفتات موائدهم لنادى البيروقراطية العتيد. وتدخل إسرائيل على أقوى الخطوط دون أموال، وإنما بالسلاح في جنوب لبنان والضفة الغربية وقطاع غزة وبالخبرة الزراعية والمركز الأكاديمي في مصر وليس هذا كله اختراقاً من أحد لأحد، وإنما هي شركة كبرى لاجنسية فيها لرأس المال ولا عقيدة، وإنما تحتاج هذه اللعبة لغطاء أيديولوجي من الدولة والمجتمع على السواء، فأنت لاتستطيع أن تدعوها رأسمالية أو ليبرالية أو ديموقراطية، وليس ألعم من الغطاء الديني يساهم الجميع في نسج خيوطه. وفي هذا "النسيج" ليتنافس المنافسون". أى أن البنية الأساسية التي أنشأها نظام السادات كانت تلبى هذا الاحتياج لخلق مناخ عام لاتواجه فيه الدولة تيارات الإسلام السياسى التي تشارك غيرها في إنتاج هذه البنية، ومادام كان هناك انفتاح بهذا المعنى، لن يتخلف الإسلام السياسى عن المساهمة بدأ بيد مع الدولة ذاتها وغيرها من المصادر. ويبقى التناقض كامناً بين الأقوى من بين أعضاء الشركة في الإمساك بسلطة القرار والأقل قوة. لذلك حين قال السادات بأن عام ١٩٨٠ هو عام الرخاء، كان بالفعل قد كرر ما سبق أن قاله عن عام ١٩٧٢ من أنه عام الحرب. وبينما وقعت الحرب بعد سنة من عام "الضباب: كما وصف الحرب بين الهند وباكستان، فإن الرخاء الموعود لم يقع.

وإنما وقعت أحداث أخرى أكثر خطورة. أخفق الخطاب الاستهلاكي في اليوم نفسه الذي تم فيه التطبيع مع إسرائيل، ونجحت الثورة الإيرانية في الاستيلاء على الحكم ولم يخدموا الحرب اللبنانية واجتاحت إسرائيل جنوب لبنان كما لم تفعل من قبل...

ولم تعد الجماعة الإسلامية وحدها في الميدان، بل كبرت في هذا المناخ المواتي وهو المناخ الذي عبر عنه السادات في عبارته التاريخية "الإسلام دين وديننا ما قلناش حاجة، ولكن لادين في السياسة ولاسياسة في الدين". ولخص بهذه العبارة ذروة التناقض في بنية النظام الأساسية: نظام الاستهلاك دون إنتاج. ولم يجد مفراً بعد عام واحد من "اعتقال مصر" حتى أصبح وحيداً في الغراء المطلق. وكان من السهل على أحد جنوده الذين أطلقهم ودرهم أن يجيد إطلاق الرصاصة التي فتحت فصلاً جديداً في كتاب الإرهاب.

(١٢)

فتح الرئيس مبارك صفحة جديدة مع المعارضة، باستقباله رموزها في القصر الجمهوري بعد حوالي ثلاثة أشهر أمضوها في المعتقل اغتيال خلالها الرئيس السادات. وكان حسنى مبارك كناناً للرئيس جالسا إلى جانب الرئيس طيلة المشهد الدامي. وقد مضى على الحادث الرهيب حتى الآن حوالي إثني عشر عاماً، ومن المستحيل ألا تكون الدقائق الدامية قد تركت بصمتها في ذاكرة الرئيس الجديد الذى تولى مقاليد الحكم بعد أيام قليلة من معايشة العنف في حده الأقصى عن قرب شديد. خاصة وأن مذابح أسيوط كانت قد توالى، تقريبا، في الوقت نفسه.

افتتح مبارك إذن عهده بهامش من الديموقراطية على صفحة مجللة بدماء

الرئيس الراحل وعشرات من ضباط الأمن وجنوده. وهى الصفحة التى لاتزال حمراء قانية بدماء فئات أخرى من الرجال والنساء والأطفال، ولكن الهامش الديمقراطي لا يزال هو الآخر صامدا.

هذه المزاجية بين إرهاب الجماعات المسمّاة إسلامية والديموقراطية المسمّاة هامشية تشكل عنوانا ملتبسا للأزمة الضارية التى تعانىها مصر فى الوقت الحاضر. ومن الشعارات ذات الدلالة التى أطلقها الرئيس مبارك فى بداية عهده شعار "الانفتاح الإنتاجى؛ فى مواجهة الانفتاح الاستهلاكى. ولكن الوطن، دولة ومجتمعنا، لا يخضع للتفكير بالأمانى، ولا يستظل من شمس الصيف أو مطر الشتاء بالشعارات. وإنما هناك آليات ذاتية وأخرى موضوعية تعمل بموجبيها أجهزة الدولة ومؤسسات المجتمع فتفرز الظواهر التى لاتزول بمجرد إعلان الرغبة فى زوالها، أو حتى بتصميم الإرادة على إزالتها. وتشهد مسلسلات الفساد المخيفة سوا فى المجتمع أو فى الدولة أن آليات الخطاب الاستهلاكى ظلت دائما أقوى من القانون. وبدأ من فضيحة توفيق عبد الحى تاجر الدواجن الفاسدة وهروبه، ومن فضيحة السيدة الحديدية وهروبها، وفضيحة الريان الذى يدير شتونه المالية الدولية بالتليفون الدولى والفاكس من داخل السجن، وانتهت باثنين من المحافظين عبثا بالمال العام لدرجة التخمة واثنين من رؤساء المدن باعاً أراضى الدولة لحسابهما ورئيس المجلس الشعبى الذى أصبح إمبراطورا فى المحافظة إلى الموظف الذى استطاع أن يربح سبعين مليوناً من الجنيهات فى عشر سنوات، مروراً "بتبويض" أموال المخدرات فى البنوك كانت بعض الرموز الدينية تبارك ما يجرى من جهة. وكان الإرهاب باسم الدين على قدم وساق من جهة أخرى.

ولكن هذه "الفضائح" كلها لم تكن فحسب خروجاً على الأخلاق والقانون، وإنما كانت ولا تزال إفرازاً طبيعياً لآليات النظام العشوائى الذى يعتمد أساساً على التمويل الخارجى وليس على الثروة الوطنية، كما يعتمد على قاعدة "أكبر ثروة فى أقصر وقت" وما يشبهه القانون الطردى لرأس المال إلى الخارج مرة أخرى. وهو النظام الذى تختلط فى تكوينه الرأسى أو ما يسمى بالتراكم - أموال المهاجرين بأموال المقيمين بالأموال المتعددة الجنسية بالأموال المتعددة المصادر دون تصنيف أخلاقى فى إطار القوانين الخفية التى تصوغها الحركة الحرة لرأس المال سرا وعلناً. وهكذا تصبح عامرة بأحداث منجزات التكنولوجيا الغربية واليابانية وأفخر أنواع السلع التى كانت تنتجها المصانع الوطنية منذ سنوات، جنباً إلى جنب مع أهيف حاجيات أبناء الذوات وأولاد الشوارع على السواء. وتنشأ فى ظلال هذه السوق "البعضاء" آلاف الوظائف السرية والحرف الهامشية والمناطق العشوائية، وبغيب الانتاج كعمود فقرى للبناء الاجتماعى يغيب القانون المكتوب عن تصنيع العلاقات "والقيم الاجتماعية. وتتحول نصوصة ومؤسسات التشريعية والتنفيذية إلى أدوات بيد أحد أطراف اللعبة، ليست هى الدولة بالضرورة. وإنما قد يكون جزءاً منها وأجزاء غريبة عن جسمها المباشر من القوى الفاعلة، محلية كانت أو أجنبية. ومن هنا بالضبط يتولد مجتمع العنف، لأن تقنين الحق وسيادة القانون يحتاجان أصلاً إلى النظام الإنتاجى، حتى ولو كان رأسماليا متوحشاً. أما تغييب القانون الذى جاء ثمرة النظام العشوائى، فهو الألب الشرعى لمجتمع العنف الذى تغدو فيه الوسائل كافة مشروعة لنوال "الحقوق" أيا كانت مشروعة أو غير مشروعة. فى هذا المجتمع تصبح الجرائم الشاذة كقتل الألب

لولده أو الإبن لأبيه والأم لإبنتها والإبنة لأُمها ، والتمييز العنصرى بين أصحاب الأديان المختلفة، والسرقة بالإكراه والاختلاس والرشوة وركوب الأتوبيس والسير فى الشارع أو على الرصيف والتعامل فى المستشفى، كلها وآلاف التفاصيل فى الحياة اليومية من مظاهر وتجليات السلوك العنيف. مناخ شامل من العنف القاتل، وهو يختلف كلياً عن المناخ فى بلاد أخرى حيث يبدو العنف هو الاستثناء وليس القاعدة، ولا يجوز أن نقارن بين ما صرنا إليه والحوادث المتفرقة عند غيرنا، إلا إذا كان غيرنا يشبهنا فى النظام العشوائى كالنظام الحالى فى روسيا.

فالنظام العشوائى هو نقيض النظام الإنتاجى. ومن المؤسف أننا نستدل على العشوائية فى حياتنا بأحزمة البؤس حول العاصمة أو أطرافها أو فى الصعيد الجوانى، بينما العشوائية تميز نظاماً اجتماعياً كاملاً، حتى ولو سكن أهله فى الزمالك وجاردن سيتى ومصر الجديدة. العشوائية هى المزوجة بين انفتاح "السداد مداح" والخطاب الاستهلاكى. مصر الراهنة بلد غنى بالمال، وليس بالإنتاج. أغنياؤها أكبر خصوم طلعت حرب مؤسس الرأسمالية الوطنية فى مصر. وفقراؤها يكتفون بقراءة الخطاب الاستهلاكى فى شوارع "الشبح" والفاترينات المستوحجة بعشرات الملايين وإعلانات ومسلسلات وأغاني التليفزيون. وهو خطاب مستورد من ألفه إلى يائه. والأموال التى لا دين لها أو مذهب أو جنسية تتضامن فى صنع هذا الخطاب، وتتصارع داخله أيضاً. يتصارعون لتزويد حصصهم من الأرباح ومن السلطة والنقود. وليس ما يسمى بالإرهاب أو الجرائم الشاذة أو الإدمان إنعكاساً مباشراً لفقر الفقراء والاختناق الاقتصادى والبطالة، فهذه كلها عرفناها من قبل ويعرفها غيرنا من بعد.

وهناك ملايين من الشباب المصرى العاطل لايشغل بالإرهاب ولايتسلى بالإدمان. ولكن واقع الأمر أن صراع رؤوس الأموال المتعددة الجنسية والأديان والمصادر هو الذى يخلق مجتمع العنف بأنماطه المختلفة. وعناصره الساعية جميعها إلى المزيد من الأرباح والنفوذ، هى التى تستخدم أنواعا من الميليشيات المسلحة وأنواعا أخرى من الميليشيات الإعلامية وأنواعا ثالثة من الميليشيات الاقتصادية أو السياسية. يتركز بعضها فى مؤسسات المجتمع والبعض الآخر فى أجهزة الدولة، بحيث يمكن أن يصطدم أجزاء المؤسسة الواحدة بعضهم ببعض، ويمكن أن يتواجه عناصر الجهاز الواحد وجهها لوجه. ليس من اختراق خارجى بالمعنى المألوف. وإنما هناك تحالف داخلى، أحيانا دون تنسيق، بين القوى الخارجية والداخلية صاحبة الغايات المتناقضية أو المتعارضة. خاصة وإن حالة السيولة الإقليمية والدولية قد أذابت كثيرا من المعانى المستقرة لأزمة مديدة حول الحدود الوطنية والاستقلال الوطنى. ولكنها لم تذب المصالح الإقليمية والدولية والاستراتيجيات السياسية. هذا التحالف العلنى حيننا والخفى أحيانا، الاختيارى تارة والاضطرابى تارة أخرى، هو الذى يفرز وسائل العنف المناسبة له فى التوقيت الأكثر ملائمة لمصالحه واستراتيجياته.

إنهم جميعا يتفقون على أن النظام العشوائى يناسب مصالحهم، وهم جميعا يتفقون على أن مجتمع العنف هو الأكثر موائمة لمزيد من الأرباح والنفوذ. ولكنهم يختلفون بعدئذ فى الاستراتيجيات. ليست الميليشيات المختلفة إذن إلا أدوات الصراع بين مكونات الخطاب الاستهلاكى وعناصره المحركة. ميليشيات المخدرات من المكونات الرئيسية،

ومليشيات البيروقراطية الحكومية أيضا من أهم المكونات، ومليشيات الإرهاب باسم الدين ليست أكثر من واحدة بين هذه المكونات.

هكذا يجب أن نضع هذه المليشيات التي ترفع عاليا رايات الدين في مكانها الصحيح من السياق الشامل للنظام العشوائي والحدود المفتوحة حتى لا نخطئ في تشخيص المرض واقتراحات الدواء.. إنها جزء لا يتجزأ من الخطاب الاستهلاكي ولعلاقة لها من قريب أو بعيد بأداءات دينية. وهي جزء يبرر بقية الأجزاء ولا ينفىها. بمعنى أنه لا تناقض بينها وبين ما يسمى بالفنون الهابطة أو القاموس المبتذل في لغة الحياة اليومية أو ظاهرة الإدمان أو تعاطم مانسميه الجرائم الشاذة أو شيوخ الدعارة أو الانفجار السكاني. كلها سطور في الخطاب الاستهلاكي الذي نحياه ونموت في شوارع المعروضات المستوردة أكثر مما نشاهده في الأحياء العشوائية، ونراه في التلفزيون وصفحات الحوادث في الجرائد والمجلات.

وهو سطر بارز بين بقية السطور لأنه صناعة محلية وأجنبية في وقت واحد، ولأنه يتخذ من المقدسات راية تخفى أهدافه، ربما عن حاملي القنابل أنفسهم. ولذلك فالدعوة إلى محاورة من نسميهم بالإرهابيين ليست أكثر من دعوة كاريكاتورية. إن من ندعوهم إعلاميا برؤوس الإرهاب سواء أكانوا داخل السجون أو خارجها هم أنفسهم ليسوا أكثر من بعض أدوات الصراع بين مكونات النظام العشوائي. وكذلك الدعوة إلى "هداية" الشباب بصحيح الدين، فإنها تفترض أصلاً أن هناك انحرافاً كالولاء أصاب بضع مئات من الشباب يجب إعادتهم إلى صوابهم. وليس هذا صحيحاً. وإنما هناك نظام عشوائي تهيأت له كافة أسباب المشروعية القانونية بتشريعات الانفتاح، فلما أتاحت

له آليات النمو السرطاني ضاقت به هذه المشروعية وضاق بها . ومن ثم تولد مجتمع العنف بخلع الشيا ب القانونية والصراع المكشوف بين مكونات هذا النظام العشوائي . وبما أنه لا يختلف عنف عن آخر ولا مليشيات عن أخرى ، لإحراز قصب السبق فى إنتاج الخطاب الاستهلاكي ، فقد اختارت بعض عناصره الداخلية والخارجية وسيلة العنف المسلح باسم الدين لأسباب استراتيجية واضحة هى الاستيلاء على كامل الحكم وكامل المجتمع : فيزدهر الاستهلاك وقيمه وآلياته أكثر من أى وقت مضى على حساب الإنتاج وقيمه وآلياته فلتنهض مصر كمجتمع ليبرالى الاقتصاد ديمقراطى السياسة . وأيضاً ، بل أولاً ليتأسس نظام الشرق الأوسط فى غيبة نظام عربى وحضور قوى لإسرائيل وإيران وتركيا ومن ورائهم الغرب فى مقدمته الولايات المتحدة الأمريكية .

القسم الثالث

_____ وجوه وأقنعة

(١) من لا يخاف الشيخ الغزالي؟

فوجئت بالدهشة التي وصلت أحياناً إلى درجة الصدمة عند الكثيرين من فتوى أو شهادة الشيخ محمد الغزالي أمام محكمة أمن الدولة في قضية اغتيال الدكتور فرج فوده.

لم تدهشني الفتوى أولم تصدمني الشهادة، لأن الشيخ الغزالي لم يقل شيئاً جديداً أولم يصدر في كلامه عن موقف جديد.

لم يقل شيئاً جديداً، فقد سبق له فور اغتيال الكاتب الراحل أن برز عملية القتل بما وصف به فرج فوده من كفر وارتداد. ولم يصدر عن موقف جديد، لأن الرجل له مواقف مشهودة منذ خمسة وأربعين عاماً حين أصدر كتاب (من هنا نعلم) رداً على كتاب خالد (من هنا نبدأ).

كان خالد محمد خالد ولا يزال رجلاً مسلماً عميق الإسلام. وكان ولا يزال لا يرى تناقضاً بين الإيمان والديمقراطية. وقد جند كل علمه، وكان عضواً في هيئة كبار العلماء، لخدمة الإسلام والمسلمين والمواطنين جميعاً. آمن مبكراً بأن الدين لله والوطن للجميع، وأن حق المواطنة يكفله القانون والدستور، وأنه لا تمييز بين أهل البلاد بسبب الدين أو المذهب. ولكن خالد محمد خالد لم يتخذ من الديمقراطية السياسية إلا مدخلاً للديمقراطية الاجتماعية حيث دعا في ذلك الوقت إلى ضرورة الربط الوثيق بين العدل والحرية.

كان الزمن هو العام ١٩٤٩، وكان الباشوات والملك والانجليز يحكمون مصر بالحديد والنار بعد هزيمة مدوية في فلسطين، وكان الإرهاب قد وصل بالإخوان المسلمين إلى اغتيال الخازندار القاضى الشهير ورئيس الوزراء أحمد ماهر ورئيس الوزراء محمود فهمى النقراشى. وكان الإرهاب المضاد قد تمكن من اغتيال الشيخ حسن البنا زعيم الإخوان المسلمين. وكانت البلاد على حافة الحرب الأهلية بأنواعها الاجتماعية والدينية ووصلنا إلى عصر الاستقطاب العنيف بين من يعيشون تحت خط الفقر وهم ٩٩ر٥ فى المائة من مجموع الشعب، وبين من يعيشون فى بحبوحة من الثراء الباذخ وهم لايتجاوزون النصف فى المائة. وصلنا أيضا إلى مشارف الفتنة الطائفية فى المناطق التى كان يسيطر فيها الإخوان المسلمون على أجزاء من الشارع المصرى. وهو (الوقت) الذى كان جهازهم السرى - بعد العودة من فلسطين - قد أجاد التدريب والتسلح.

ولولا عودة الوفد إلى الحكم لاحترقت البلاد قبل السادس والعشرين من يناير ١٩٥٢ بعاصمين. ولكن الوفد عاد ظافرا فألغى معاهدة ١٩٣٦ واعطى إشارة البدء للحرب الغدائية فى القتال. وأفرج عن كتاب (من هنا نبدأ) لخالد محمد خالد الذى كان صاحبه قد حوكم، وكان الكتاب نفسه قد صودر.

وكان الشيخ الغزالى عضواً بارزاً فى جماعة الإخوان المسلمين، فأصدر فى هذا الجو الدموى العاصف كتابه (من هنا نعلم). ولم يحظ الكتاب آنذاك بالشهرة التى نالها كتاب خالد محمد خالد ولكنه الوثيقة الوحيدة التى ترد على صاحب (من هنا نبدأ). هناك العديد من الكتب والمقالات التى ردت على الشيخ على عبد الرازق عام ١٩٥٢ حين أصدر كتابه (الإسلام وأصول

الحكم) ، وهناك العديد من الكتب والمقالات التى ردت على طه حسين عام ١٩٢٦ حين أصدر كتابه (فى الشعر الجاهلى) . وهى وثائق سابقة على ميلاد الإخوان المسلمين وظهور حسن البنا . أمّا كتاب الشيخ الغزالى فقد كان ولا يزال الوثيقة الأولى والوحيدة التى ردت على خالد محمد خالد بعد اثنتين وعشرين عاما على بروز الإخوان، وبعد شهور قليلة من اغتيال قائدها .

جاء الكتاب فى وقت محدّد ومناسبة محدّدة: إنه الرد الإخوانى الصريح والمعلن على كاتب ينادى بالحرية والعدل فى زمن مضطرب غاية الاضطراب، عشية لحظة الانتقال المريعة من عصر الاضطهاد والتبعية إلى فجر الديمقراطية والتحرير (١٩٥٠) . ولم يحصل الإخوان فى أعظم انتخابات حرة عرفتها البلاد حينذاك على مقعد واحد فى البرلمان . وأصدر الغزالى كتابه ليقول بأفصح بيان لا للحرية ولا للعدل كما فهمهما خالد محمد خالد المسلم الذى لا يشك أحد فى إسلامه وولائه للمقدسات الإسلامية كلها وسعة معرفته بتراث الفقه الإسلامى .

وتحول الكتاب فى أيدي خصوم الديمقراطية وأعداء الشعب المصرى من السراى إلى أحزاب الاقليات الدستورية إلى سلاح دينى - سياسى، حتى إن الملك فاروق فى ذلك الحين أرخى لحجته . وكان هناك فى البرلمان من يجرو ويسعى إلى تسميته بأمير المؤمنين .

وقرب نهاية الطريق المسدود أمام النظام بأكمله أخرجوا القاهرة حتى تنطفئ نيران الكفاح المسلح فى القتال . وقد سوّدت آلاف الصفحات حول حريق القاهرة . فقل أن الملك والانجليز ومصر الفتاة والإخوان المسلمين والضباط الاحرار هم الذين أشعلوا الحريق . ولكن أحدا لم يشر بحرف واحد إلى حزب

الوفد، فقد كان الوفد هو الضحية الأولى للحريق الذي استبدلت الحرب الأهلية المكبوتة به. كان المطلوب هو إحراق الوفد وإزاحته. ولكن النظام نفسه كان قد سقط. وأقبل البديل من آخر معقل يراود خيال القصر والانتجليز والباشوات، من الجيش. وهذه قصة أخرى، انتصر فيها العدل والاستقلال لوقت من الأوقات، وهزمت الديمقراطية طيلة الوقت، فانسحب العدل والاستقلال في خاتمة المطاف.

لم يتوقف خالد محمد خالد في أسوأ الظروف وأكثرها عصبية وقهراً عن الوفاء لمبادئه الثابتة، فأصدر منذ بداية الثورة على التوالي (الديمقراطية أبداً) و (هذا أو الطوفان) و (الكى لاتحرثوا في البحر) و (في البدء كانت الكلمة) و (محمد والمسيح معا على الطريق). وكان موقفه المشهود في مؤتمر القوى الشعبية لإصدار الميثاق عام ١٩٦٢ حين كان الوحيد في لجنة المائة الذي أصر على الديمقراطية السياسية إلى جانب العدالة الاجتماعية حتى النهاية؛ بعدها بقليل كان يقود مظاهرة المتعصبين ضد حرية المرأة وضد خروجها للعمل وضد انتخابها في البرلمان وضد مساواتها بالرجل في الأجور وضد اختلاطها به في المدارس والجامعات. كان يقود المظاهرة ضد صلاح جاهين لأنه رسم كاريكاتيراً يناصر الحرية ويعلى من إنسانية الإنسان رجلاً كان أو امرأة. كان يقود المظاهرة - في ظل الحكم الشمولي، أليس كذلك؟ - إلى أبواب جريدة الأهرام في مينها القديم بشارع مظلوم.

وقد نسى الناس كتاب (من هنا نعلم) لأن كتاباً جديداً كان قد استولى على عيونهم هو كتاب (معالم في الطريق) لسيد قطب. ولكن فقدان الذاكرة يصيب الأفكار في مقتل، لأنك حين تسأل بعضهم عن موقف الإخوان

المسلمين من العنف يبرزون لك كتاب المستشار حسن الهضيبي (دعاة لاقضاء) ويتناسون حتى ننسى كتاب (من هنا نعلم) للشيخ الغزالي. وهو كتاب يفتقد الأسس النظرية أو الفقهية التي بنى عليها سيد قطب أطروحته حول الجاهلية الجديدة المستمدة بدورها من أطروحة أبي الأعلى المودودي حول الحاكمية. ولكنه لا يفتقد الايحاء المبكر بهذه الأطروحة المبنية أساسا على تسييس الدين. وهو في أغلب صفحاته بذور أولية لمقولات (معالم في الطريق).

ولكن الشيخ الغزالي رجل ذكي، فهو يستطيع أن (يتمايز) عن غيره في الوقت المناسب بالظهور وكأنه إمام المعتدلين حين يصدر كتابا أو آخر يبدو فيه كما لو أنه من المتحررين المجددين وهو الأمر الذي سمح له فترة طويلة أن يكون أحد (أقطاب الاجماع) بين مشايخ آخرين لهم بعض صفاته، حتى إن حكومة الجزائر انتدبته في وقت من الأوقات لتأسيس جامعة إسلامية بدافع (حسن الظن) الذي واكب صورته المعتدلة في الإعلام، لمحاصرة تشدد الإسلام السياسي الجزائري في بداياته الأولى. وبعد سنوات اكتشف الجزائريون أن الرجل يشرف عمليا على تفريغ كوادر الإرهاب السياسي باسم الإسلام. وكشف الملف الجزائري سواء من مناهج التعليم في الجامعة الحديثة الولادة أو من اللقاءات الخاصة والمحاضرات العامة أن المعهد العلمي الذي كان يراد به محاصرة التطرف قد أضحي وكرا للإرهاب.. الأمر الذي أدهش المستنولين الجزائريين الذين رغبوا في انتداب شيخ مصري سمعته هي الاعتدال لإنشاء قلعة إسلامية تشبه الأزهر في مصر. وكانوا كرماء في توديع محمد الغزالي ولكن الأثر الذي تركه في النفوس كان من المروعة بحيث لم يزايلهم إلى اليوم،

بل هم يقولون لكل من يسأل عن شيوع موجة العنف: إنهم تلاميذ الغزالي.
وكانت الأجواء المصرية هي الأخرى منذ بداية السبعينيات قد تلبدت بغيوم
التطرف والإرهاب الذي افتتح الثمانينيات باغتيال الرئيس السادات نفسه.
وفى ظل الضغط العاتق لهذا المناخ كان خالد محمد خالد قد أصدر كتابه عن
الدين والدولة الذي تراجع فيه خطوات عن مبادئه الأولى. ولكنه كتاب وحيد لم
يعمل منه الرجل تجارة أو شعاراً، بحيث عاد في النصف الآخر من الثمانينيات
ليصدر كتابه المهم (دفاع عن الديمقراطية) ويعود فيه إلى سيرته الأولى.
والكتاب هو مجموعة الفصول التي نشرها الرجل في جريدة (الوفد) لتصل إلى
أعرض قطاع جماهيري قارئ قبل أن يضمها. بين دفتي كتاب، أصبح يحدد
موقفه القديم الجديد في كل مكان يذهب إليه ليواجه الناس، بما في ذلك حزب
التجمع اليساري.

أما محمد الغزالي انصرف إلى موقف مزدوج: أحد الوجهين هو المؤلفات
ذات الصيغة التجديدية والصيغة العصرية والأحاديث التلفزيونية التي يدعو
فيها إلى الهداية. هذا الوجه هو الذي أعطى الرجل سمته الاعتدال، تماماً
كالشيخ الشعراوي والشيخ يوسف القرضاوي والشيخ محمد عمارة والشيخ عبد
الصبور شاهين وغيرهم باستثناء مفتي الديار فضيلة الدكتور محمد سيد
طنطاوي. كان للرجل ولا يزال وجه واحد يمثل الاعتدال المستقيم بحق. أما
الآخرون، فقد كانوا أو مازالوا يضعون قدماً في مربع الاعتدال والقدم الأخرى
في مربع التطرف. مازال الشيخ الشعراوي يردد (أقول للحاكم احكمني أنت
بالإسلام، لست أريد أن أحكم، بل أدعوك لحكمي بالإسلام). ماذا يعني ذلك؟
يعني ببساطة أن الحكم ليس إسلامياً، وإن المطلوب هو أن يقوم الحاكم

بتغيير الحكم القائم بدلاً من أن يقوم بذلك غيره. ولا يقوم الشيخ الشعراوي مطلقاً بتنفيذ اطروحات هذا الغير الذي يرى في الحكم الراهن منكراً يستوجب تغييره بالعنف.

أما الشيخ الغزالي والشيخ عماره فهما لا يكفان عن تأييد الدعاوى المسمّاة إعلامياً بالتطرف في المنابر التي يكتبان فيها أو يخطبان. وكان الشيخ عبد الصبور شاهين هو (بطل) الفضيحة الجامعية الخاصة بنصر أبو زيد. هذه هي المواقف الحقيقية، أو الوجه الآخر للعملة، فوجهها الأول يستهدف كسب حماية الدولة. وربما كانوا في ذلك يعبرون عن قطاع من أجهزتها. والوجه الآخر هو ممالأة جماعات (التطرف) والتعبير عنها، وربما كان الوجه الأصدق في التعبير عن النفس، وأيضاً عن قطاع في الدولة وأجزتها. ولكنهما في النهاية وجهان متلازمان حتى يضلّ المرء بينهما، فأين الاعتدال وأين التطرف.

غير أنه في اللحظات الحاسمة يغدو (التطرف) هو الاختيار الوحيد. وهكذا كان الأمر في يناير ١٩٩٢ حين احتشد آلاف المتطرفين. والإرهايين في ساحة المعرض السنوي للكتاب يستمعون ويصفقون للشيخين الغزالي وعمارهم وهما يتهمان فرج فوده بالخروج على صحيح الدين. وفي تلك الليلة بالضبط، اتخذت إحدى الجماعات قرارها بتصفية الكاتب الأعزل تصفية جسدية. وحين تمت هذه التصفية لم يتورع الغزالي عن تبرير الاغتيال. جوهر الأمر هو سلطة التكفير التي أعطاها المشايخ لأنفسهم، ثم أعطوها بدورهم لأي مسلم يرى في هذا الشأن أو ذاك منكراً يجب تقويمه باليد. هذا على الرغم من أن الإسلام هو الدين الذي لا يعرف الكهنوت، وليس فيه لله

وكلاء مايربطونه على الأرض يكون مربوطاً في السماء وليس فيه تراتبية لسلطة دينية.

وبموجب سلطة التكفير المستجدة عملياً، والكامنة فعلياً في كتاب (من هنا نعلم) للشيخ الغزالي كان الرجل صادقاً مع نفسه إلى أبعد الحدود حتى أفتى غداة اغتيال فرج فوده بأن (الشباب نفذوا الحد في المرتد). وكان من المستحيل أن يتناقض مع فتواه الأولى حين طلب إليه الدفاع عن أولئك الشباب سماع شهادته فجاءت فتواه الثانية تأييداً للأولى. وهو أمر طبيعي إلى أقصى الحدود، فلماذا الدهشة التي وصلت أحياناً إلى درجة الصدمة؟

لأن صورة الشيخ المعتدل كانت قد أضلت الناس. والغزالي ليس فرداً، بل هو أحد رموز تيار كامل متهم ظلماً بالاعتدال، فالحق أن الألف تؤدي إلى الياء كما قال خروشوف قديماً لعبد الناصر عن العلاقة بين الاشتراكية والشيوعية. هكذا الأمر تماماً في الإسلام السياسي، فالبدية القاتلة بالدولة الدينية لا بد وأن تفضي إلى الإرهاب باسم الدين. لاجل وسطا بين الدولة المدنية والدولة الدينية ولاشوط في هذا الطريق يتوقف عند المنتصف، بل لا بد لمسيرة (الجهاد) أن تبلغ غايتها. هذا هو درس التاريخ في كل العصور وكل البيئات وكل الأديان. وقد كان الشيخ الغزالي في فتواه الأخيرة ممثلاً لتيار كامل ومخلصاً لتاريخه الشخصي وتاريخ جماعته الأولى والأخيرة أيضاً.

وربما كان العنصر الإيجابي الوحيد في هذه الحكاية التي لم تهدر دماء فرج فوده وحده بل دماء الغالبية العظمى من المثقفين المصريين، بل إنها إشارة البدء لحرب أهلية، هي أن هذه الفتوى أو الشهادة قد نزعَت بصدمتها المدوية للضمير العام قناع الاعتدال عن الوجه الحقيقي المسمى إعلامياً

بالتطرف.

إننى شخصياً ممن يتحفظون على مصطلح التطرف، لأنه يفترض فى المقابل مصطلح الاعتدال. وحتى الإرهاب فهو توصيف خارجى لإحدى الوسائل، وهى العنف. أما الغاية فهى الدولة الدينية وعنوانها الإسلام السياسى: لا اعتدال فيه ولا تطرف، وإنما نظام للحكم الشمولى تحت راية الدين. وهى الراية التى يقف تحتها الجميع: من حارس البوابة إلى «أمير المؤمنين».

_____ (٢) بين أقنعة الاعتدال ووجوه التطرف

تعد حاشية الأستاذ فهمى هويدى على مادعاه بشهادة الشيخ الغزالى فى قضية اغتيال الكاتب الراحل فرج فوده استكمالاً موضوعياً لهذه (الوثيقة) الخطيرة فى تاريخنا الفكرى والسياسى المعاصر.

ومازال رأيى أن فهمى هويدى رجل هادئ الطبع هادئ القلم. والهدوء أسلوب فى الفكر والحياة، يعنى أن الإنسان الذى يتمتع به لا يتخذ قراره أو يبلور وجهة نظره إلا بعد طول تدقيق وروية. ويعنى كذلك أنه يبسط هذا القرار أو وجهة النظر من خلال محاولته اقناع الآخرين به وليس من قبيل تسجيل المواقف أو الشعارات.

هذا هو نوع الهدوء الذى يتمتع به فهمى هويدى فى جلّ إن لم يكن كل ما يكتب. تخلو كتاباته من التشنج الذى يصيب أحياناً أصحاب دعوات كريمة يسيئون إليها بالعصبية الشديدة والخروج على حدود اللياقة. وربما كان من مصادر هذا الهدوء أن فهمى هويدى كاتب كفء تيسرت له الموهبة والخبرة والثقافة فهو لا يدلى بدلوه فى بئر لا يعرف مياهاها وعمقها. كذلك فهو يؤمن بما يقول إيماناً حاراً يمنح كتاباته أهم ميزة يجب أن تتوفر فى كل كاتب، وهى الصدق.

وقد تضافرت هذه العناصر وغيرها فى إكساب ما يقول صفة الاعتدال. لعل صورته فى الأذهان هى أنه المتحدث الرسمى باسم المعتدلين. ولكن المعادلة على هذا النحو ليست دقيقة، فالهدوء وما يصاحبه من

تدقيق وحرارة الإيمان والصدق لا يفتنى بالضرورة إلى الاعتدال، إذا كان ثمة أصلاً شئ بهذا الاسم والرسم.

لم يحاول فهمى هويدى فى أى وقت أن يخفى أفكاره الأساسية، وهى ذاتها أفكار الإسلام السياسى. ولأن هناك أكثر من (الإسلام سياسى) سواء على صعيد الفكر المحض أو على صعيد التنظيمات الفاعلة، فأننا نقول أن إسلام هويدى السياسى ينتمى إلى الجذور البعيدة والقريبة للإخوان المسلمين. ولكنه ككاتب صحفى لم يتحجر فى قوالب جامدة، بل كان يتابع المد والجزر لحركات الإسلام السياسى فى مصر والعالمين العربى والإسلامى متابعة تفصيلية ويتفاعل مع مسيرتها المتعرجة والمعقدة أحياناً سلباً وإيجاباً.

وهو لا يختار موقعه فى الصحافة إلا من خلال المنابر ذات الشرعية المعترف بها محلياً أو إقليمياً، حتى يغدو واحداً من أبناء الصف الوطنى أو العربى العريض، وإن كان واحداً متميزاً بصوته الإسلامى الخاص. وهكذا فهو من كتّاب (الأهرام) و (العربى) و (المجلة) و (الشرق الأوسط)، ونادراً ما ينشر فى الصحف الأكثر قرباً من آرائه. يحدث ذلك فى لحظات استثنائية عابرة.

وإذا اعتبرنا المنبر، أى منبر، بيئة الكاتب، فإننا نقول أن فهمى هويدى كأى كاتب كان يتبادل التأثير والتأثر مع البيئة والزمن، أو مع المنبر والتاريخ. ومن ثم فإن المرحلة الكويتية فى حياته إن جاز التعبير عن المرحلة التى عمل فيها إلى جانب أحمد بهاء الدين فى (العربى) تختلف قليلاً أو كثيراً عن (النقطة) التى وصل إليها فى لندن، وهى مجرد نقطة لأنها مرحلة قصيرة فى طريق عودته بعد الاغتراب الخليجى إلى مصر. وهى ليست نقطة تحول تشكل

قطيعة معرفية مع المرحلة الكويتية، ولكنها نقطة بارزة في سياق التحولات التي طرأت على المنطقة العربية والعالم، ليس أقلها أهمية استتباب نظام الخميني في الحكم الإيراني. كان ما يسمى بالصحة الإسلامية قد أصبح ظاهرة. وهو أمر يختلف عن المرحلة التي لم تحتاج لغير التركيز على المبادئ السياسية العامة للإسلام. لقد اشتبكت إيران الجديدة غداة الاستيلاء على السلطة مع العراق في حرب ضروس. كانت هناك الحرب اللبنانية وقد اكتسبت طابعاً طائفياً. وكانت أحداث العنف في شوارع دمشق قد أشارت بأصابع الاتهام إلى الإخوان المسلمين. وكانت تونس والجزائر منذ نهاية السبعينيات تراقبان يحذر صعود الاتجاهات الدينية في السياسة. وكان الرئيس السادات الذي استخدم هذه الاتجاهات في بداية حكمه قد انتهى به الأمر إلى القول الشهير (لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين) فاغتيل بأيدي الذين سبق أن استخدمهم لدعمه.

كانت الدنيا قد تغيرت. وعاد فهمي هويدي إلى دنياه - مصر فإذا بها لاتقل تغييراً. هنا كان (الواقع) بحاجة إلى القلم الواقعي الذي تتطلب منه الأمور اتخاذ المواقف. وهي مرحلة مغايرة كلياً للمرحلة الدعوة إلى المبادئ السياسية العامة للإسلام. هنا حركة إسلامية نشطة، حركة سلاح وحركة سياسة. ولم يكن ممكناً لكاتب الإسلام السياسي أن يكون مستقلاً تماماً أو مرتبطاً تماماً، فالاستقلال يفقده مصداقيته، والارتباط قد يفقده منبره وقاعدته.

وكانت الدولة من جانبها حريصة على الهامش الديموقراطي الذي افتتح به مبارك عهده. وكانت بعض أجهزتها لاتزال مقتنعة بإمكانية الحوار مع الإسلام السياسي، وبعضها الآخر يرى العلاج في المزيد من الجرعات الدينية

فى التعليم والإعلام، وبعضها الثالث لا يرى نفسه فى موقع نقىض لهذه التيارات، وبعضها الرابع بحسب حساباته للمستقبل المجهول. هذه هى الفترة التى بدأت بقتل فضيلة الشيخ محمد حسين الذهبى ولم تنته بتهديد فضيلة الشيخ محمد السيد طنطاوى، والمسافة بينهما امتلأت بظهور وبروز ولمعان أصحاب الفضيلة المشايخ محمد متولى الشعراوى ومحمد الغزالى ومحمد عماره وعمر عبد الكافى إلى بقية الصف المتهم ظلماً بالاعتدال.

وقد اختار فهمى هويدى موقعة فى هذا الصف، ولموهبة الإعلامية، فقد أصبح المتحدث الرسمى باسم هذا الصف. ولم يكن غريباً أو مثيراً للدهشة أن يبدو فيما سعى بالوساطة بين الدولة والجماعات متحدثاً رسمياً باسم الاجتماعات التى تمت بين وزارة الداخلية ومن يطلقون على أنفسهم صفة المستقلين أو المعتدلين.

وبينما كان المطلوب دائماً من بعض المشايخ كالشعراوى والغزالى وغيرهما أن يصدرُوا بياناً بإدانة العنف وتبصرة الإسلام من أوزاره، فقد كان المفعول دائماً من هؤلاء المشايخ أنفسهم عكس ذلك تماماً فى برامج الإعلام والمساجد على السواء. كان الشيخ الشعراوى يستطيع الظهور فى إعلانات الصحف مباركاً شركات توظيف الأموال. وكان يستطيع فى التلفزيون أن يغمز ويلمز من عقائد الآخرين. وكان يستطيع أن يجهر بأنه عام ١٩٦٧ فى الجزائر سجد لله ركعتين شكراً على الهزيمة. وكان الشيخ عبد الحليم محمود يستطيع أن يؤلف كتاباً كاملاً فى تشريح المسيحية وتفنيدها. وكان الشيخ الغزالى يستطيع أن يفتى بانتفاء الضرورة لبناء الكنائس وضرورة الضرورة لقتل فرج فوده. وكان الشيخ محمد عماره (يسامح) طه حسين على كتابه (فى

الشعر الجاهلي) ويهدر دم لويس عوض على آرائه في جمال الدين الأفغاني. وكان الشيخ عمر عبد الكافي يدعو إلى عدم مصافحة المسيحيين. وكان الشيخ عبد الصبور شاهين والشيخ مصطفى محمود وغيرهما يدعوان إلى تكفير نصر أبو زيد. هذا هو الواقع الفعلي (للمعتدلين) الذين يرون (هذه نقرة وتلك نقرة) فلا مانع من إدانة العنف وأحياناً العنف المضاد (أي الحكومة). وربما يتهور بعضهم ويدين الإرهاب باعتباره في الأغلب من صادرات أمريكا وإسرائيل. ولكنهم في معظم الأحيان يصفون الإرهابيين بالشباب المؤمنين المتحمس والتطرف بالقلوب في الإيمان والتدين.. أما الخطأ فهو خطأ الإعلام والتعليم الذي يفرط في تعاليم الدين، ودائماً هو خطأ الدولة التي لم تطبق بعد كل قوانين الشريعة.

هذا هو (الاعتدال) الذي أشاع في المجتمع بأسره مناخاً متواطئاً مع الإرهاب مغذياً له بكل بذور الفتنة الكبرى وليس الفتنة الطائفية وحدها. وهو المناخ الذي يفرز كوادير الإرهاب ويحميها.

أين يجد فهمي هويدي نفسه، وهو الداعية الإعلامي الأول للاعتدال. أيا كانت القضايا والموضوعات المتعددة التي يعالجها وأيا كانت التشابكات المعقدة بين المصالح والمطامح وبين الوسائل والغايات وبين الظواهر والجواهر، فهناك خط مستقيم من الضوء يخترق كل هذه الظلال:

* الشعاع الأول من هذا الضوء هو الهدف: إقامة الدولة الإسلامية على أنقاض هذه الدولة الوضعية (ونماذج هذه الدولة واضحة في تأييده الثابت لها من إيران إلى السودان).

* الشعاع الثاني هو ربطه الثابت لصفة الاعتدال بجماعة الإخوان

المسلمين أيا كانت مواقفهم فى الأحداث الجارية، وتصوير خصومهم بالتالى باعتبارهم (أعداء الإسلام) من عملاء الغرب أو من فلول الشيوعيين.

* الشعاع الثالث هو دعمه الموصول لجماعات الإسلام السياسى المغايرة للإخوان فى الأسلوب مع التفرقة بين جماعة وأخرى والتمييز بين الأفكار أو الانشاقات المختلفة، ولكنها جميعاً تندرج لديه فى خانة الصحوة الإسلامية بما فى ذلك الأفغان العرب.

ولكن هذا المثلث من أشعة الخط المستقيم لا يبدو بهذا الوضوح وسط الظلال. فهى هوىدى يسلك إلى هذه النفايات سبلاً متعددة. إنه صاحب (التدين المنقوص) الذى ينقد فيه بلا هوادة ما يراه تشوشات عالقة بتدين بعض الشباب. وهو أيضاً صاحب (مواطنون لآزميون) الذى يعترف فيه بحق المواطنة للمسيحيين. وهو صاحب التأكيدات المتوالية على أهمية الديمقراطية فى ظل الإسلام. وبالتالى فهو صاحب الدعوة الملحاحة إلى ضرورة الحوار.

لنحاول إذن الاقتراب من هذه الدعوات فى التطبيق. قبل ذلك أحب أن أشير إلى أن فهى هوىدى يحتفل احتفالاً شديداً بالسياق التاريخى فى تحليلاته للظواهر، وأيضاً بالعلاقة الجدلية بين الحدث والنص. ولكنه ينسى أن الواقع السياسى أكثر تعقيداً من المقولات النظرية الصافية، وإن نقاء التأملات المجردة لا يعرف طريقه إلى نقاء مماثل فى الواقع الحى، وإنه شخصياً لا يملك أى ضمان لتطبيق أفكاره كما تتراءى له فى الذهن. ومن ثم فهو يدعو إلى (تغيير) سوف يفهمه ويتجزه آخرون حسب ما يرونه لحظة الانجاز من موقع السلطة. وقد يتعدد الانجاز عما كان يحلم - بالرغم من اختلافنا المبدئى مع

الحلم نفسه - فماذا يضمن له أن الحلم قد يستحيل كابوساً.
ولا يحتاج فهمي هويدي لأن أقول له أن هذا هو درس التاريخ للأسف. وأياً
كان الثمن الذي دفعه الحالم آنذاك، فإنه لا يستطيع أن يتخلى عن المسؤولية،
فقد كان أحد الذين حشوا الرؤوس بهذا الحلم - الكابوس.
ولنتأمل بعض المقدمات وبعض النتائج. فهمي هويدي يدعو إلى الحوار
وإلى التريث في تكفير الناس وإلى تجنب اللجوء إلى العنف باسم الدين وإلى
المساواة بين المواطنين. ويدعم دعواته تلك بفيض زاخر من ثقافته الإسلامية
الرفيعة في أصولها.

ومع ذلك، فهو حين يدعو الأقباط مثلاً إلى الحوار لا يختار كتاباً لوليم
سليمان قلاده أو ميلاد حنا أو الأنبا غريغوريوس أو لسميرة بحر أو لأمثالهم
ممن يكتبون في شئون الأقباط من المفكرين المسلمين كرفعت السعيد. وإنما
هو يختار كتاباً للشاب لا ينتمي إلى الكنيسة القبطية الأرثوذكسية (وهي
الكنيسة الوطنية الكبرى). وهو كتاب مليء بالتجريح ولا يرتفع فوق الشبهات.
ولم يحتفل به في مصر سوى عادل حسين رئيس تحرير جريدة (الشعب)
السابق، والأستاذ فهمي هويدي، فقط. لماذا؟ لأن المؤلف البروتستانتي يهاجم
البابا شنودة ويراه (زعيماً سياسياً) للأقباط، ويرى أن هناك (مسيحية
سياسية) لاتحمل السلاح ولكنها تحول الطموحات السياسية إلى رموز دينية.
وهذا الكلام يبهج الإسلام السياسي الذي يلتبس في مثل هذا الكاتب
والكتاب مبرراً لوجوده. ولكنه يغضب الأقباط والمسلمين معاً ممن يرونه
تزويراً فاضحاً. ومع ذلك فهذا هو (النموذج) الذي اختاره فهمي هويدي للحوار
مع الأقباط.

ولاتخلو مقالاته العديدة من الاشارة ببعض كتاب الغرب ممن ينصفون الإسلام والمسلمين وأحياناً الإسلاميين، بالرغم من أنه يرى الغرب قائداً للحملة العالمية ضد العالم الإسلامي. أما إذا كان هناك اجتهد مختلف لمثقف مصري مسلم، فإنه لا يكتفى بالتدبير به وتكفيره - كما حدث في واقعة نصر أبو زيد وإنما يرف إلى الدنيا قبل أي كاتب آخر بشرى عدم ترقية هذا الأستاذ لإلحاده. ويكرر الكلام الذي لم تكن قرأناه بعد لعبد الصبور شاهين في تقريره التكفيري.

ما هي الديمقراطية التي يجهد نفسه في التأكيد على توفيرها في ظل الدولة التي يحلم بها؟ لقد أجاب في مقاله عن «المنطقة الآمنة» التي يجب الاتفاق عليها بين المثقفين وأهل الفكر بأن هناك قائمة من المحرمات أو المقدسات لا يجوز الاقتراب منها. ومن بين هذه المحرمات أشخاص العلماء والفقهاء وتراثهم من السلف الصالح إلى اليوم. وليست مصادفة أن ينشر هذه القائمة بعد الضجة التي أثارت حول الشيخ الغزالي و(شهادته) في المحكمة، فالرجل يطلب العصمة صراحة لبعض الناس. وهو الأمر الذي لا يبيحه الإسلام مطلقاً. أليس هذا هو (حكم رجال الدين) في دولة شمولية؟ كيف يكون الحوار والاجتهاد واحترام العقل، مادام أي عالم أو فقيه منطقة محرمة على النقاش أو المراجعة أو النقد أو الاعتراض؟ ومن أغرب الغرائب أن يستشهد بميلاد حنا في قوله لإحدى المجلات (تقطع يد من يطالب البابا بالكف عن رعاية شئون الأقباط) موحياً أنه إذا كان الأقباط يوقرون قياداتهم الدينية على هذا النحو، فالواجب أن يمتد هذا التوقير ليشمل قيادات الأديان جميعاً وفي مقدمتها علماء الإسلام. وينسى مرة أخرى أن الشاب البروتستانتي الذي احتفل بكتابه

قد تجاوز الحدود في نقد رئيس الكنيسة الوطنية وينسى أن ميلاد حنا نفسه له انتقادات واضحة في الكثير من مقالاته وتصريحاته للصحف. وبعضها ثابت في كتاب عمرو عبد السميع عن «النصارى - حوارات المستقبل». ومن ثم فالاعتماد على كلمات ميلاد حنا في (روز اليوسف) لاتصلح شفيها لتكميم الأفواه بحجة (المنطقة الآمنة) التي تفرض ستارا حديديا على العقل يحول دونه ومناقشة (علماء الدين).

وإذا كانت هذه المنطقة المحرمة مجرد دعوة و(الدولة) التي يحلم بها فهمى هويدى لم تتحقق بعد، فماذا ستكون عليه الأمور من موقع السلطة؟ هل تكفينا العبارات الشارحة التي تؤكد مجدداً على غياب التناقض بين حرية الرأي والمنطقة الآمنة؟ ألا تذكرنا هذه العبارات بجملة السادات الشهيرة (الإسلام دين ودنيا ما قلناش حاجة، لكن لاسياسة في الدين ولا دين في السياسة) فأضحك الدنيا على سذاجة التناقض؟

ولكن فهمى هويدى الذي يراه البعض متحدثاً رسمياً باسم (المعتدلين) يجهد نفسه طويلاً لحل هذه التناقضات أو التوفيق بينها. وفي واقعتي عمر عبد الكافي ومحمد الغزالي خير برهان على هذا الجهد المستميت.

عبد الكافي قال للآلاف في المسجد ما يقوله لعشرات الألوف في الكاسيت وما يكرره لمئات الألوف في الصحافة من أن تحية المسيحيين لالعلاقة لها بتحية الإسلام. والرجل فعلاً لم يعتذر عن هذا الكلام في زيارته للبابا شنودة الذي لم يفتح الموضوع أصلاً، وإنما كان محمد علي محبوب وزير الأوقاف هو الذي اعتبر الزيارة بحد ذاتها اعتذار عملياً. ومع ذلك فالرجل

فى (آخر ساعة) كرم ما قال وأصر عليه مقترحاً أنه إذا كان شيخ الأزهر والشيخ
الغزالى والشيخ عمارة يرون أنه قد أخطأ فسوف يتراجع علناً عما قال. ولم يقل
له أحد من هؤلاء إنه أخطأ (وإنما تطوع فهمى هويدى فى مقال مستفيض
بالأهرام بالتأكيد على أن الشيخ عمر عبد الكافى لم يخطئ، وإنما (شتمك
الذى بلفظك) كما يقول المثل الشعبى، أى مجلة (روزاليوسف) التى قامت
بواجبها الإعلامى فى فضح أوكار ودهاليز ما يسمونه بالتطرف. هويدى يفترض
من العنوان أن الأمر كان يمكن أن يظل فى (السر) ويسلب الإعلام والمواطن
حريتهما فى الاتصال وحق الحصول على المعلومات. وهو يفترض أن هذا
السر كان بين عدة عشرات أو مئات من البشر، وليس بين عشرات ومئات
الآلاف. وهو يفصل كتمان السر على الاستفزاز الطائفى متجاهلاً أن فاعلية
هذا السر قد خرجت عن إطار المسجد إلى الشارع وأنها سممت بالفعل أجواء
الوحدة الوطنية بين المصريين من قبل أن تكشف (روزاليوسف) عن هذا السر.
وهو يفترض أن هذا السر كالزواج فى السر ليس حراماً مادام على سنة الله
ورسوله. وقد أورد فهمى هويدى من التراث المعتمد الأصيل ما يؤكد صواب
الشيخ عبد الكافى الذى أخطأ فحسب فى إدراك الملابسات التى أحاطت بهذا
التراث. أى أنه أخذ على الشيخ الفهم النصى واستبعاد الظروف ولما كان
تأويل النص من صنع البشر، فمن حق عبد الكافى أن يفهمه وأن يبلغه كما
يشاء. والدليل أن أحداً ممن طلب بنفسه أن يردوه عن خطئه إذا كان قد أخطأ لم
يجبهه على طلبه. ولكن الأهم أن فهمى هويدى زادنا علماً - وربما زاد علم
الشيخ عبد الكافى - بأن هناك تراثاً كاملاً فى تحية غير المسلمين.
وخرجنا من المقال لكاتب صناعته الأولى هى الكتابة بأن الصحافة

الملعوننة هي المتهم الحقيقي وأما الشيخ عمر فهو (داعية معتدل) يستهدف خدمة الاسلام والوطن.

وهو الأمر نفسه الذي تكرر في واقعة الشيخ الغزالي. قامت الدنيا ولم تقعد بسبب (شهادته) في المحكمة. بدءاً من لجنة الفتوى في الأزهر الشريف، وانتهاه بصفوة من العلماء زملائه وتلامذته. وجاء فهمي هويدى ليقول أن ما قاله الشيخ الجليل ليس فتوى بل شهادة، وأن للفتوى - وهو مثقف إسلامي كبير - أصولها، وإن للشهادة - وهو دارس للقانون - أصولها، وإن ما طلب من الشيخ هو الشهادة وليس الفتوى. وأضاف أن الغزالي في المحكمة كان يرد على أسئلة المحامي، لا أكثر ولا أقل. وأن هذه الأسئلة قد صيغت على نحو يحتم الإجابة عليها بما قاله الشيخ لا أكثر ولا أقل.

وأعترف أن الكاتب الحاد الذكاء قد خانته التوفيق، فقد افترض عدة فروض من بينها أنه يلقى محاضرة فقهية لجمهور من الأكاديميين. ثم افترض أن هذا الجمهور لا يدري شيئاً عن القضية التي ذهب من أجلها الغزالي إلى المحكمة، وافترض أخيراً أن هذه القضية مجرد مثل أكاديمي للتدريب، فهي ليست قضية حقيقية بل قضية رمزية مجردة لاعلاقة لها بالزمان والمكان.

وهي افتراضات، للأسف، غير دقيقة. . . فالكاتب يعلم أنه يخاطب جمهوراً واسعاً من قراء أكبر صحيفة مصرية، وإن هذا الجمهور يعلم أن المجنى عليه في هذه القضية كاتب معروف هو فرج فوده، وإن هذا الكاتب لم يتهم من أية جهة قضائية أو دينية رسمية بالكفر أو الارتداد، وإن حكماً من ولي الأمر أو من ينوب عنه لم يصدر باعدامه. كذلك فالكاتب يعلم أن الشيخ الغزالي يعلم أنه غداة اغتيال فرج فوده برر قتله صراحة، وأن محامي المتهمين لذلك لم يطلب الشيخ الغزالي مصادفةً وإنه كان يشق بأن شهادة الرجل لن تخرج عن منطوقه السابق، وإن هذا المحامي البارح يسأل الشاهد أسئلة مجردة في

محكمة مجسدة أمامها جريمة قتل ومتهمون معترفون وقانون وشهود آخرون.
وأن هذا المحامي البارز لا يريد من الشيخ سوى التجريد، وعلى المحكمة
التجسيد إذا كان إسلامهما من صحيح الدين.

ليس على المحامي من حرج كما يعرف فهمي هويدى من دراسته للقانون.
ولكنه بدلاً من أن يستخلص ما استخلصه أغلب المصريين من (شهادة الغزالي
باعتبارها عملياً فتوى أباحت قتل فرج فوده وأتاحت للقاتل الاقتتات على
سلطة ولي الأمر، فإنه اكتفى بلفت الانتظار إلى المحامي الملعون. تماماً كما
فعل مع الشيخ عبد الكافي فقلب الحقائق رأساً على عقب ملفتاً الانتظار إلى
الصحافة الملعونة.

ماذا نسمى هذا الدور؟

لم يمسك فهمي هويدى ورقة واحدة من الأوراق السرية أو العلنية
للجماعات المسماة متطرفة ليسلط عليها أضواء النقد والمراجعة، ولا نتكلم
عن الإدانة. وإنما هو يترصد كل ما يكتبه خصومهم للتشهير بهم وأحياناً
تكفيرهم.

لم يتوقف مرة واحدة عند (فكر) الإرهاب، وكأن الارهابيين آلات الكترونية
مبرمجة من الخارج بلا تفكير محلي وإنما هو يبحث فى الجذور البعيدة
والأسباب العميقة والمصادر الخارجية. وكأنها كلها أو بعضها يبرر القتل
ويضاعف من الجريمة.

وينصب نفسه محامياً أميناً عن أفكار (المعتدلين) الذين يهدرون الدم
ويشيعون الدمار يقتلواهم وشهاداتهم ودروسهم فى السر والعلن.. فإذا كان هذا
هو (الاعتدال) قبل بناء دولتهم، فماذا سيكون الأمر إذا تولوا مقاليد السلطة؟

(٣) ماذا قال البابا شنودة

لعمرو عبد الكافي؟

للبابا شنودة الثالث، بطريرك الأقباط الأرثوذكس في مصر، عادات فريدة في القراءة، فهو معنى بقراءة التراث، سواء كان عربياً إسلامياً أو لاهوتياً قبطياً. ويتابع ثانياً منجزات الآثار المصرية القديمة والمسيحية والإسلامية. ومن الفكر الإنساني، خارج حدود المنطقة العربية، يهتم اهتماماً فائقاً، بكل جديد في علم التاريخ. ولا تخلو مكتبته من أية «دائرة معارف» ذات قيمة في اللغتين الانجليزية أو الفرنسية، بالإضافة إلى المعاجم العربية بمختلف أنواعها القديمة أو الحديثة.

بالرغم من هذا الطابع الأكاديمي الغالب، فإن البابا شنودة يولى الصحافة عنايته الصباحية الأولى، مهما احتلت الطقوس والشعائر الدينية حيزاً من الوقت، فهو لا يتقطع عن الصلاة في أوقاتها الفردية والجماعية وإقامة القداس في المناسبات الدينية بأكملها... ولكن قراءة الصحف تأتي في موعدها دون حائل من هذا الطرف أو ذاك.

وهو بالطبع لا يقرأ كل شيء في الصحيفة، فقد يقرأ تعليقاً هنا وعنواناً هناك وتحقيقاً هنالك. ولا يعتمد مطلقاً على الملخصات والتقارير التي تعدها

باتقان السكرتارية البابوية، وإنما هو يقرأها ويعود إلى الصحف يقرأها بنفسه، ويعرف مواعيد الكتاب الذين يقرأ لهم يومياً أو أسبوعياً، ولأنه صحفي قديم فهو لا تغريه العناوين بقدر ما يهمه الموضوع. ويبدأ بالصحافة المصرية، فالعربية، فالإنجليزية والفرنسية. وقد يشير أحد الموضوعات إهتمامه الشخصي، مما يتطلب منه الاتصال بكاتبه أو بأصدقائه من الصحفيين أو ببعض المسؤولين ليستكمل معلوماته أو ليستفسر عن خفايا الموضوع ودقاته. ولا يترك هذه الأمور لغيره ممن يستطيعون القيام بالمهمة - وهم صفوة من الرجال المتخصصين - ولكنه يأخذ زمام المبادرة بنفسه.

فى الآونة الأخيرة اهتم البابا شنودة اهتماماً بارزاً بكل ما نشرته «روزاليوسف» عن شرائط عمر عبد الكافي، وبكل ما دار فى مجلس الشورى من مناقشات حول هذه الكاسيتات التى قرأ أنها تباع على الأرصفة فى الطرقات. وقرأ أن صاحبها يدعو إلى مقاطعة الأقباط وعدم تحييتهم أو مصافحتهم أو مجاملتهم فى الأعياد والمناسبات الدينية التى تخصهم، وعدم زيارة كنائسهم فى احتفالاتهم السارة أو الحزينة.

وفى البداية «استهول» الأمر. لم يكذب أو يصدق، ولكنه رأى الأمر من البشاعة والجسامة والخطر بحيث يستدعى التدقيق الشديد قبل «القول الفصل».

فى هذا الوقت كان المسلمون قبل المسيحيين قد عبروا عن استيائهم البالغ من هذا الذى ظهر فى التلفزيون فجأة يقول شيئاً مغايراً للذى يقوله فى المسجد ويسجله أعوانه على الأشرطة ويبيعه الآخرون فى الأسواق. وكان الحفل الذى أقامه البابا فى إحدى ليالى رمضان الماضى عنواناً رسمياً لرفض

المسلمين لأية دعاوى تمس الأقباط، فقد أقبلوا على مائدة الإفطار التي أقامها البابا في صحن الكاتدرائية المرقسية الكبرى بدءاً من مندوب الرئيس مبارك الدكتور زكريا عزمى ورئيس الوزراء الدكتور عاطف صدقي ورئيس مجلس الشعب الدكتور أحمد فتحي سرور إلى الإمام الأكبر شيخ الجامع الأزهر جاد الحق على جاد الحق وفضيلة المفتي الدكتور محمد سيد طنطاوي. ونخبة لامعة من أبرز الوجوه السياسية والثقافية من الوزراء والنواب الحاليين والسابقين وؤوساء الأحزاب وأساتذة الجامعات ورجال القضاء ونقباء المهن المختلفة ورجال الفكر والأدب والفن، ممن يستحيل جمعهم في مكان واحد. وكان رجال الدين والدولة حريصين جميعاً على إلقاء كلمات في المناسبة. فتحدث شيخ الأزهر وفضيلة المفتي إلى الأقباط وشعب مصر بكلمات المحبة والإعزاز والأخوة الصادقة، كلمات تدين الفتنة أيّاً كان مصدرها وأياً كان شكلها وحجمها، ولأنها فتنة بين أبناء الشعب الواحد لا تستهدف غير تمزيق الوطن الواحد. وكان الشيخ جاد الحق على جاد الحق متدفقاً حاراً حيث ترك انطباعاً عميقاً لدى الحضور بالتأثير، كما كان الدكتور طنطاوي واضحاً دقيقاً معاً ترك انطباعاً مماثلاً بالصدق في الالتزام. وعلى الموائد المتناثرة وبطول وعرض القاعة كانت الأحاديث الجانبية تدور حول المدى الذي وصلت إليه قوى الإرهاب. وكان الإجماع قاطعاً في أن مايجرى ليس فتنة طائفية بالمعنى الشائع، وإنما هو تمرد سياسي مسلح يستهدف الاستيلاء على الحكم. ولم يأت أحد على ذكر عمر عبد الكافي في تلك الليلة المباركة. ولكن «روزاليوسف» بادرت إلى تفريغ أحد الأشرطة المسجلة بصوت الرجل في أحد مساجد الدقي. وهو المسجد الذي اتخذ منه مقراً للدعوة وتؤمه أعداد غفيرة من

المصلين والمريدين رجالاً ونساء. وكانت المجلة المصرية قد أفصحت عن أن «الدكتور» عمر عبد الكافي (الذي كان يعمل في أكاديمية البحث العلمي قبل تفرغه للدعوة والإمامة والخطابة في المسجد والظهور في برنامج كاريمان حمزة المذيع الوحيد المحببة بالتلفزيون) يحاضر في بيوت الفنانات المحجبات. ولم يصدر عن عبد الكافي أى تكذيب لما نشرته «روزاليوسف» التي بادر نائب رئيس تحريرها الكاتب المعروف عادل حموده وأحد ألمع محرريها الشباب الروائي إبراهيم عيسى بنشر مقال تحت عنوان «حاكموه أو حاكمونا» في تحدٍ شجاع لبعض الأصوات التي وصفت عبد الكافي في مجلس الشورى بأنه «رجل معتدل».

حينئذ تحول الاستياء لدى الصفوة السياسية والثقافية من المسلمين والأقباط إلى القضب فشارت الأسئلة في كل مكان: أين الرقابة على المصنفات الفنية؟ وأين وزارة الأوقاف؟ وأين الأمن؟

كانت هذه التساؤلات الغاضبة تصل إلى عيون ومسامع من يهمهم الأمر، ومن بينهم الكنيسة. ولكن البابا شنودة خرج على عادته في الاتصال بمن يملكون الجواب، واتخذ جانب الصمت، والمتابعة. ولم يعد سرّاً أن هناك بعضاً من الأقباط يتهمون رئيس الكنيسة المصرية بالسلبية، وإنه يترك كل شئ يمسهم إلى «حكمة رجال الدولة» كما ينقلون عنه. أما البابا شنودة فكان ولا يزال يردد: أن قوى التطرف والإرهاب تستهدف مصر ذاتها ووطناً وكياناً، وبالتالي فمصر دولة وشعباً هي التي تدافع عن نفسها. والأقباط جزء لا يتجزأ من هذا الشعب الذي له حكومة واحدة يجب أن تقوم بمسؤولياتها. أما الكنيسة فهي القيادة الروحية للأقباط، لا دخل لها في السياسة من قريب أو بعيد. ولو

كان الأقباط هم الهدف الحقيقي للإرهاب، وليس هذا صحيحاً، لكانت الحكومة أيضاً هي المسؤولة عن حمايتهم. ودور الكنيسة المصرية على مر التاريخ هو دعم الوحدة الوطنية بين أبناء الشعب الواحد في مواجهة التحديات الكبرى. أما مسائل التطرف والإرهاب فإنها من صميم عمل الدولة، وليس للكنيسة من دور سوى الدعوة المستمرة للوحدة الوطنية وراء قيادة سياسية مركزية واحدة، هي القيادة الشرعية للبلاد.

لاينفى هذا الكلام أن البابا شنوده كان حزيناً غاية الحزن حين أطلع على نصوص أشربة عمر عبد الكافى. لم يتصور قط أن الأمور يمكن أن تصل إلى هذا الحد المؤسف. وكان يشعر بما يعانيه الأقباط من مشاعر مريرة إزاء هذا التحريض الانقسامى المسعور. ولكنه كان يدرك أيضاً حجم الرفض الذى يلقاه هذا التحريض من عامة المسلمين لذلك تحمّل الاتهام بالسلبية من بعض أبناء الكنيسة، وآثر الصمت واضعاً فى اعتبارة «الحسابات» التالية:

* أن مصر فى لحظة حرجة من تاريخها المعاصر، داخلياً وخارجياً، ويعوزها المزيد من التآلف والتكاتف وليس الاستجابة لمشاعر المرارة التى يلهبها تطرف المتطرفين.

* حين يقوم أكبر رجال الدين والدنيا بزيارة الكنيسة وتناول الطعام على مائدتها، وحين يقابل المواطن المصرى المسلم الدعوة إلى مقاطعة أخية المسيحى بالاشتمزاز، فإن ذلك يعنى أن المئات من عبد الكافى لا يستطيعون المساس بجسم مصر وروحها.

* ليس الأقباط جزيرة مسيحية بأسوار خاصة، فهم كغيرهم من ضحايا التطرف والإرهاب الذي لا تفرق رصاصاته بين الضابط المسلم والضابط المسيحي كما لم تفرق بين الرئيس السادات والأنبا صموئيل في حادث المنصة ولا بين المواطن المسلم والمواطن القبطي في ديروط أو إمبابة. الأقباط جزء من كل، وعليهم تحمّل ما يقع عليهم لأنه يقع على الجميع دون تمييز.

* ان التحريض الطائفي يجب أن يقابل بالمزيد الالتحام الوطني فالاستجابة. الطائفية للتحريض تحقق لأصحابه أغراضهم.

* الرئيس حسنى مبارك قائد وطنى مخلص لبلاده يستحق من جميع المصريين أن يمنحوه ثقتهم.

فى ضوء هذه الحسابات لم يفكر البابا شنودة فى الاتصال أو الاستفسار عن مرامى عمر عبد الكافى أو تفصيلات نشاطه أو ردود الفعل الرسمية على كل ما نشرته «روزاليوسف» فى هذا السياق.

إلى أن جاء عيد القيامة. وهو العيد الذى ركز عليه عمر عبد الكافى فى إحدى خطبه المسجلة قائلاً أن المسلم الذى يهنى مسيحياً بهذا العيد، إنما يعترف ضمناً بصلب المسيح عليه السلام، وهو كفر. ولكن هذا العيد شهد كغيره من الأعياد إقبالا حاشداً على المقر البابوى وصلاة الكنيسة من أقطاب الإسلام والمسلمين بدءاً من مندوب رئيس الجمهورية وليس انتهاء بفضيلة المفتى مرواً بجميع قادة الأحزاب بما فيهم الإخوان المسلمين.

ودق جرس التليفون فى المكتب الخاص لقداسة البابا. وكان على الطرف الثانى وزير الأوقاف محمد على محبوب. وطن قداسته أن الوزير الذى لم يحضر ليلة العيد سيقدم اعتذاره. ولكنه سمعه يقول أنه يفضل تهنئة البابا فى

صباح العيد كما يفعل جميع المسلمين في مصر مع إخوانهم المسيحيين.
أجاب البابا: أهلاً وسهلاً، تفضل. بعد برهة من الصمت قال وزير الأوقاف:
شكراً، وأستأذن قداستكم في أن أصطحب معي ضيفاً. أجاب البابا: على
الرحب والسعة. ولكن الوزير لم يختم حديثه. بل قال: إنه الدكتور عمر عبد
الكافي أحد الدعاة، قد تكون سمعت باسمه. فوجىء البابا مفاجأة كاملة،
ولكنه بسرعة بديهة خارقة أجاب الوزير: لآمانع من استقبالة برفقة الأستاذين
عادل حموده وإبراهيم عيسى من روزاليوسف. وأدرك الوزير حراجة الموقف
فقال: يا صاحب القداسة، واضح أنك تعرف كل شيء، ولاشك أن حكمتكم
سوف تسمو على أخطاء الآخرين، خاصة إذا كانت هناك بعض المبالغات في
تصورها. قال البابا: ومن الحكمة أيضاً أن يحضر الكاتبان من روز اليوسف
حتى تنتهى هذه المبالغات. وأحس الوزير أن الموقف يتعقد فاستدرك قائلاً:
إن مجيء الرجل في صحبتى هو أقوى اعتذار علنى، بل وتكذيب. واستطرد
البابا في المداعبة المقصودة: تكذيب أم نقد ذاتى؟ أعنى تكذيب لروزاليوسف
أم للشريط المسجل؟ أجاب محمد على محبوب: إنه اعتذار أمام الرأى العام
والشعب المصرى ونفى قاطع لكل ما قيل وتردد. ولاشك أن وطنيتكم
وسماحتكم سوف تأذن له بتقديم هذا الاعتذار. قال البابا: أبواب الكنيسة
مفتوحة للجميع، فنحن ندعو إلى احتفالاتنا حتى الذين يهاجموننا ويبدون
الفتنة الطائفية في مقالاتهم وسياسات أحزابهم.
لم يشأ البابا شنودة أن يفتح مع وزير الأوقاف ملفاً مغلقاً، هو استيلاء
الوزارة على إيجارات بعض الأوقاف الخاصة بالأديرة دون وجه حق. وإنما هو
كان قد فوجىء تماماً بموضوع زيارة عمر عبد الكافي المقترحة للتهنئة بعيد

القيامة فى الكاتدرائية المرقسية الكبرى.

والحكاية إن ما نشره عادل حموده وإبراهيم عيسى فى روزاليوسف لم يذهب سدى، فالبرغم من «دفاع» البعض فى مجلس الشورى عن الرجل باعتباره من المعتدلين، إلا إن صمود روز اليوسف وتحديدها المستمر تحت عنوان «حاكموه أو حاكمونا» قد دفع المسألة برمتها إلى أعلى مستويات السلطة التى طلبت تحقيقاً متعددأ وشاملاً حول الرجل والأشرطة ورود الفعل الشعبية وأحاديث التلفزيون ومواقف الإدارات المختلفة مما جرى، سواء ما يخص الرقابة على المصنفات أو وزارة الأوقاف. وقد تداخلت المصالح وتناقضت الإرادات، ولكن نتائج التحقيق الواسع انتهت إلى «مشروع اقتراح» باعتذار علنى حاسم لا يحتمل التأويل من جانب عمر عبد الكافى. وقد تولت أكثر من جهة صياغة الاعتذار المطلوب. وقد دفعت مناسبة عيد القيامة إلى إخراج الاعتذار؛ الصياغة الأكثر قبولاً: أنه العيد الذى حدده عبد الكافى مثلاً لمقاطعة المسلم للمسيحى حتى لا يكفر، والمكان هو أم الكنائس فى المقر البابوى وكان عبد الكافى قد حرم على المسلم دخول أية كنيسة، والبابا شخصياً هو المضيف وكان عبد الكافى قد حرم على المسلم ضيافة المسيحى أو مصافحته أو تهنيئته وإذا لم يكن من الأمر بُد فلاتقل له السلام عليكم بل، جود مورتنج أو بونجور والأفضل أن تنوّه» بالسؤال عن اعتلال صحته ولماذا هو أصفر! الوجه هكذا. وافق البابا فى خاتمة المطاف على زيارة وزير الأوقاف وبصحبه عمر عبد الكافى. وقد وصلت سيارة الوزير أمام الصرح البطريركى قبل الموعد المحدد بخمس دقائق. ولم يكن مكتب البابا خالياً، فقد سبقت سيارة الوزير سيارة التلفزيون لتسجيل مقابلات البابا فى العيد، إذ كانت الشخصيات العامة

تملأ ردهة المكان في حركة لاتنقطع ممن يجيشون ويذهبون، بالإضافة إلى المذيعين والمذيعات والمصورين والمخرجين والصحفيين من أجهزة الإعلام المصرية والعربية والعالمية، وكذلك الدائرة المضيفة من المطارنة والأساقفة من أعضاء المجمع المقدس ورجال المجلس الملي والسكرتارية الخاصة. ولمعت عدسات التصوير وامتدت الميكروفونات أثناء دخول محمد على محبوب وزير الأوقاف ورفقته «الرجل» الذي سرعان ما تعرف على شخصيته البعض فامتلاًوا بالدهشة والفضول في حذاء الأقصى. كان الوزير يرسم على شفتيه ابتسامة لاتخلو من الحذر والتوجس، وكان عمر عبد الكافي أقرب إلى حيادية اللون الأبيض لاتخفى النظارة الطبية قدراً من الامتناع. وقد تقدم الوزير فاتحاً ذراعية للبابا الذي أخذه بالأحضان، وجاءت كلماته الخفيفة مسموعة: كل عيد وأنت طيب، ثم كررها وهو يشدّ على يدي البابا مصافحاً وقد اتسعت ابتسامته قليلاً. وقبل أن ينتحى جانباً قدّم الرجل: الدكتور عمر عبد الكافي يا صاحب القداسة. فتقدم الرجل مصافحاً وهو يردد: كل عام وانتم طيبون، بارك الله فيكم، كل عام وأنتم طيبون، عيد سعيد بإذن الله، شكراً لكم. وكانت عدسات التصوير والميكروفونات في حركة لاتنقطع حتى أشار البابا إلى الوزير أن يجلس على يمينه وإلى عمر عبد الكافي أن يجلس إلى يساره وقلة قليلة من الضيوف مازالت في أماكنها، وحينئذ طلبت السكرتارية الخاصة من أجهزة الإعلام أن تترك قاعة الاستقبال بعض الوقت. وحينئذ بدأ الوزير كلامه بأن أشاد في حماس وحرارة بالغين بوطنية الأنبا شنودة والكنيسة القبطية والأخوة التاريخية الراسخة بين الأقباط والمسلمين على أرض مصر منذ أربعة عشر قرناً، وإن أبناء الدينين السماويين هم أبناء أب واحد وأم واحدة

هى أرض مصر وسماؤها.

كان البابا شنوده ينصت باهتمام، بهز رأسه أحياناً هزات خفيفة علامة الموافقة بينما كان عمر عبد الكافي يمدّ رأسه إلى الأمام مستمعاً إلى الوزير وهو يردد بصوت خفيض بين الحين والحين: هذا صحيح، هذا حق، لم تقل سوى الصدق. وبعد برهة عابرة من الصمت أضاف: لعن الله من أصاب أرض الكنانة بسوء، ملعون فى الأرض وفى السماء. كان يتكلم وهو ينظر إلى أسفل فما إن رفع عينيه حتى اكتشف أن البابا يحدّق فيه من عل، فاستطرد: كل من يظن بمصر السوء يستحق اللعنة سواء تطرف فى القول أو الفعل. نحن أمة وسط فى الدين والدنيا، هكذا يقول الإسلام وهكذا تقول مصر على طول تاريخها. الاعتدال جوهر حياتنا ومن ينحرف عن هذا الجوهر فهو ينحرف عن دينه ودنياه. حينئذ قال الوزير: نعم يا دكتور عمر، هذا هو الكلام، أليس كذلك يا قداسة البابا؟ ابتسم البابا شنوده مرحباً: أهلاً وسهلاً، أنتم شرفتم يا أهلاً وسهلاً. قال عمر عبد الكافي: شكراً لك وللسيد الوزير على إتاحة هذه الفرصة التى تمنيتها كثيراً وطويلاً، فالإسلام كرم عيسى عليه السلام ولم يذكر القرآن من النساء سوى مريم فى تبجيل وتوقير وأوصى دائماً بأهل الكتاب، لهم مالنا وعليهم ما علينا دون فرقة أو تمييز. وهذه مصر بلادنا معاً لا فضل فيها لأحد إلا بقدر ما يعطى لدينه ووطنه - والعطاء لا يكون إلا خيراً، وليس خيراً للفرد وحده بل للناس جميعاً فى دنياهم وآخرتهم. قاطعة الوزير: جميل يا دكتور عمر، ونرجو ألا نكون قد أثقلنا على قداسة البابا. علّق الأنبا شنوده: فى الإنجيل آية تقول «كل ما يُعمل، يعمل للخير للذين يحبون الله أما الشر فمقصيره الزوال ولأصحابه الدينونة» ومن يسىء إلى مصر فقد أساء إلى الله.

وكانت هذه الكلمات الوحيدة التى علق بها البابا على كل ما قيل. وكانت كلمات الختام. وقام الوزير محبوب فعانق الأنبا شنوده مردداً كلمات الشكر، وحين وقف معه عمر عبد الكافى راح يملأ عينيه من القاعة فما إن انتهى الوزير من المصافحة ودخلت كاميرات التلفزيون وميكروفونات الإذاعة حتى أمسك بيدى البابا خفيض الصوت والرأس وهو يتمتم: كل عام وأنتم بخير، شكراً لكم، حفظكم الله، شكراً، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. وخرج الاثنان معاً يصحبهما أحد الكهنة تلاحقهما عدسات المصورين، إلى الباب الخارجى حيث تقف السيارة الحكومية لوزير الأوقاف. وهمس أحد الصحفيين الأجانب لزميله المصرى: ماذا سيقول هذا الرجل لجمهورية يوم الجمعة المقبل؟

_____ (٤) خطاب مفتوح

إلى عمر عبد الكافي

هل تقبل ياسيدى خطاباً من مواطن مصرى مسيحي آمن دوماً بانتتمائه الثقافي إلى الحضارة العربية الإسلامية، وآمن دوماً بانتتمائه الوطنى إلى مصر ذات التاريخ المتعدد الحلقات من المرحلة الفرعونية إلى المرحلة القبطية إلى المرحلة الإسلامية الممتدة إلى يومنا والى تشكل هوية المصريين جميعاً على اختلاف أديانهم ومعتقداتهم ومذاهبهم؟

هل تقبل ياسيدى أن يتجاوز هذا الخطاب قشور الكلمات لبّ الباب؟ أى أن نتجاوز الشكليات والتفاصيل التى قد تسلى بعض الوقت، ولكنها لا تثمر فى النهاية سوى الأحقاد الصغيرة والمرارات.

وصدقنى ياشيخ عمر، لم يكن مطلوباً منك فى أى وقت أن تعتذر لأحد عن رأى تراه. ليكن رأيك ما تشاء وكيفما كان اجتهادك فى قول كما تعتقد. وليس أصعب من أن يحجب الإنسان دخيلة نفسه بالقسر والعسف يقول لك هذا الكلام مواطن عانى ما عاناه فى المعتقلات والمنافى، لا لشيء إلا لأنه يرى رأياً يختلف مع آراء أخرى كانت تملك السلطة.

لست إذن بالرجل الذي يدعوك للاعتذار عن أفكارك أيا كانت. غير إنه مادمننا نعيش أنا وأنت وستين مليوناً فوق أرض واحدة وتحت سماء واحدة ندعوها «الوطن»، فإنه يحق لنا أن نتأمل حياتنا ومصير هذا الوطن إذا كنا غيورين على هذه الحياة حريصين على استمرار هذا الوطن.

وكما تعلم، فإن الحياة ليست مفصلة تفصيلاً على مقاس الأخياء ورغباتهم وأمزجتهم، فنحن لانتخار أبونا ولا البلاد التي نولد فيها ولا العقائد التي نرثها مع الصرخة الأولى حين ندلف من رحم الأم إلى رحم الحياة. هناك عندما تكبر ما لا يرضينا أو يوافق أمانينا. وهناك مهما حاولنا، ما يخرج عن نطاق إرادتنا. ولكن هناك أيضاً ما يستجيب لهذه الإرادة بالمقاومة والكفاح من أجل ما قد نراه أكثر صلاحاً وخيراً.

ومن بين ما يخرج عن نطاق الإرادة الحرة هذا الوطن الذي نعيش فيه. إنه كالأب والأم لا نستطيع منه فكاً ولا نملك له تعديلاً، من حيث مقوماته ومكوناته، تاريخه وموقعه، أهله وناسه. وقد شاءت الأقدار لهذا الوطن أن يتصف ببعض الثوابت المستمرة على مر الزمن، بالرغم من المتغيرات التي لحقت به ولاحقته في مختلف العصور.

أول هذه الثوابت هو التعدد. تعدد الأجناس والأديان وسبل العيش. ولأنك رجل عالم فأنت تعلم أنه ليس من دماء نقيية في أي جزء من العالم. وأن الانثروبولوجيا قد أثبتت منذ أزمنة بعيدة أن الأصالة العرقية وهم عنصري من أوهام الانحطاط في الفكر النازي. وإنما تختلط دماء البشر لأسباب بلا حصر من بينها التجارة والهجرات والغزوات المضادة. غاية ما هناك أن نسبة التفاعل بين الدماء المختلفة قد تزيد أو تقل في هذه البيئة أو تلك وفي هذا

العصر أذاك. ولم تخرج مصر على هذا القانون. وليس اختلاط الدماء في نهاية المطاف مجرد امتزاج بين الاعراق. وإنما هو أيضاً تفاعل بين كل ما تحمله هذه الدماء في أصحابها من عادات وتقاليد وقيم وأنماط في التفكير وضوابط للسلوك. لقد دخلت في عروق المصريين دماء الفرس واليونان والرومان والعرب والأتراك والشركس، كما دخلت دماء المصريين في عروق غيرهم. وقد تشكل من ذلك كله شعب مصر الحي باشكاله الجسمانية المختلفة وطرائق تفكيره وأمزجته وأساليبه في الحياة.

وقد تجاوز التعدد في الأصول والجنود الجنسية مع تعدد الأديان والمعتقدات والمذاهب ولم تعرف مصر على مدى تاريخها ديناً واحداً أو عقيدة واحدة أو مذهباً واحداً انفرد بقلوب أهلها وإيمانها. في العصور الوثنية تعددت الآلهة تعدد المناطق التي يتكون منها الوادي. وحين ظهرت الدعوة الاختاتونية إلى الإله الواحد، لم تُبطل عبادة آمون. وحين دخلت المسيحية مصر لم تمت الديانات الأخرى، بل يذكر التاريخ أن الامبراطور الروماني دقلديانوس قد أباد عشرات الألوف من المصريين (مسيحيين ووثنيين). ومعنى ذلك أن الوثنية كانت من بين الديانات القائمة في مصر المسيحية. ثم دخل الاسلام وانخرطت في الإيمان به تدريجياً غالبية المصريين، ومع ذلك بقيت المسيحية في مصر. وهكذا لم تعرف مصر مرة واحدة في تاريخها انفراد دين من الأديان أو مذهب من المذاهب، مهما بلغ اضطهاد الحاكمين لهذا الدين أو ذاك المذهب. وليس التعدد الديني والعقائدي والمذهبي إلا تعدداً في الثقافات أيضاً، أو ما نسميه الآن بالخصوصيات الثقافية.

مصر بلد متعدد إذن، وهذه طبيعته التي قدر علينا أن نسلم بها سواء رغبتنا

فى ذلك أو لم نرغب، فهى من الثوابت التى تخرج عن إرادتنا. ولكن (الثابت) الآخر فى الوقت نفسه هو أن مصر، بالرغم من هذا التعدد، فهى بلد واحد موحد ومن أقدم البلدان على ظهر الأرض توحداً. وحدتها الجغرافية منذ أبعد العصور (النيل) والسياسة (نظام الدولة المركزية) والتاريخ (الغياث المثير للحروب الأهلية والمواجهة الجماعية للغزاة). هذه العناصر كان من شأنها تدريجياً ودائماً أن تنجز خاصيتين حاسمتين فى البنية الأساسية للشعب المصرى: أن تحمى الخصوصيات الثقافية وفى طليعتها أساليب التدين وتجليات الإيمان، وأن تدعم (المشترك) فى غايات العقل ووسائل الوجدان، دون أى تناقض بين حماية الخصوصية ودعم المشترك وكانت الثمرة الطبيعية لهذه العلاقة الحميمة بين الوحدة والتنوع ظهور الشخصية المصرية بسليباتها وإيجابياتها فى إطار وطنى عام يمكن تمييزه عن أى إطار وطنى آخر، ولكن يصعب التمييز أو يستحيل بين العناصر الداخلية التى أسهمت فى تشكيلة وبدءاً من الأشكال الجسمانية وانتهاء بالخصائص النفسية مروراً بالانماط الاجتماعية والذهنية يمكن التعرف على (المصرى) بين بقية الشعوب، ولا يمكن التعرف على خصوصياته الثقافية إلا من المظاهر المباشرة. هناك (وحدة) تكوينية فى الفرد، وحدة جماعية فى المجتمع، ووحدة تأسيسية فى الثقافة. هذه الوحدة ليست مفروضة من عل أو من الخارج، بل هى حصيلة التفاعل بين عوامل التنوع والتعدد وبين عناصر الانجذاب إلى التوحد. وكما أن الأولى عوامل مادية ومعنوية كذلك الأخرى. أما (الثابت) الثالث فهو نتيجة هذا التكوين الفريد للشخصية المصرية والوطن المصرى: التمدن والرقى والسماحة والتفاعل الحضارى من موقع

(الوطنية) أولاً وأخيراً. لم يتفصل المصريون حين أتهم الاسكندر الأكبر غازيا يعرض عليهم إيمانه بعبادة آمون. ولم يتفصلوا مرة أخرى حين أتهم بونايرت يعرض عليهم إيمانه بالإسلام. وقد انتهى الأمر في الحالين بخروج اليونان والفرنسيين. ولكن المصريين لم يأنفوا من استخدام الحروف اليونانية لكتابة لغتهم القبطية، ولم يأنفوا مرة أخرى من استخدام المطبعة التي أتى بها الفرنسيون، والنظم الحديثة في الإدارة والسياسة. وكان هؤلاء المصريون على استعداد للتضحية بألاف الشهداء في زمن دقلديوناس حتى أن التقويم القبطي المستمر إلى اليوم في علاقة الفلاح المصري بالزراعة يدعى تقويم الشهداء. ومع ذلك فحين قرر قسطنطين اتخاذ المسيحية ديناً رسمياً للإمبراطورية الرومانية رفض المصريون بقاء الاحتلال تحت راية الدين الواحد، واختاروا المذهب الأرثوذكسي تعبيراً لاهوتياً عن مقاومة الاحتلال. وهم أنفسهم الذين دخلوا في الإسلام أفواجا ثم رفضوا بعد حين الاحتلال العثماني تحت راية الإسلام. وكانت الكنيسة المصرية هي التي اتخذت من العربية لغة الصلاة فأنجزت المقدمة الحاسمة لتعريب البلاد.

وهكذا كانت الساحة قرين المقاومة إنطلاقاً من الوطنية. وكان التفاعل الحضاري قرين الكفاح من أجل الحرية والاستقلال إنطلاقاً من الوطنية. إنه التمدن والرقى في علاقة المصري بالمصري أولاً، وفي علاقته بالعالم ثانياً. هذه الثوابت الثلاثة يا دكتور عمر تعرضت لامتحانات عسيرة، وأنت سيد العارفين. تعرضت لامتحانات الطغيان والاستبداد والقهر والسياسي من الحكام. وتعرضت لامتحانات الظلم الاجتماعي الفادح من جانب الفئات المهيمنة على الثروة، وتعرضت لامتحانات العبودية من جانب الغزاة. وكان كل

حاكم طاغية غاز مستبد، وكل استغلالي ظالم يعرف سلفاً مقومات الشعب المصرى ومكوناته الأساسية. لذلك حاولوا دائماً إحدى محاولتين إما تضخيم الخصوصيات الثقافية لدرجة تمزيق شمل الشعب الواحد، وإما إلغاء هذه الخصوصيات لفرض الواجهة الدكتاتورية على الجميع وصيهم فى قالب واحد لاعلاقة له بالدين من قريب أو بعيد - ولكنهم مستعمرين وغزاة وحكام طغاة - وجدوا فى تأويلات الدين ورجاله سلاحاً سياسياً ماضياً وقادراً على (توحيد) الناس وراءهم. كان شعارهم إما (فرق تسد) وإما (الكل فى واحد).

وقد انتهت هذه الشعارات وأمثالها بالهزائم المدوية. حين روج المستعمرون لشعار (فرق تسد) رفض الأقباط مبدأ حماية الأقليات ورفضوا أى نص فى الدستور عن التمثيل النسبى، وخطب القمص سرجيوس فى الأزهر قائلاً إذا كان تحرير مصر يحتاج إلى مليون شهيد قبطى فإننا على استعداد لدفع هذا الثمن ليخرج الانجليز من بلادنا). وخطب مكرم عبيد فى حشود المسلمين والأقباط (اللهم اجعلنا نحن النصارى لك وللوطن مسلمين، واللهم اجعلنا نحن المسلمين لك وللوطن أنصاراً). وخرج الانجليز فى النهاية من بلادنا وبقي أصحابها مسلمين وأقباطاً.

وحين أقبل حاكم كارتيس الراحل أنور السادات ليسخدم الورقة الدينية فى السياسة قائلاً فى تحدٍ لم يمارسه حاكم من قبل (أنا رئيس مسلم فى دولة إسلامية) كان يحرض القتل باسم الدين على اغتياله لأنه سرعان ما قال (لأسياسة فى الدين ولا دين فى السياسة). ولكن من يبدأ البداية لا يتحكم دائماً فى النهاية. لذلك نمت البذرة التى رعاها بالرى والسقيا، وكبرت الثمرة المرة التى غرس شجرتها فى أرض لا يرضى لها البعض أن تنعم بالاستقرار

والاستمرار. وهكذا وصلنا يا شيخ عمر إلى ما وصلنا إليه.
من ينكر أننا نجتاز اليوم أكثر من أى وقت مضى أحد الامتحانات
العسيرة لمقدمات ومكونات هذا الوطن الأساسية؟ إن مصر كانت دائماً هدفاً
لخصومها التاريخيين والعابرين والمستجدين. وقد هيأت الظروف الداخلية
والخارجية أوضاعاً خطيرة خلال السنوات العشرين الأخيرة من شأن تفاعلاتها
أن تعصف بوجودنا ذاته. وجودنا جميعاً، حكاماً ومحكومين، أقباطاً
ومسلمين، أغنياً ومعدمين. ولن نتقذنا فى هذا العالم المتغير بسرعة
الكيبوتر والصاروخ أية «ثروة» من هنا أو «ثورة» من هناك. كلها تحالفات
عابرة هشة لا يفوز بنهايتها سوى الأقوياء.

ونحن، صدقنى، من الأقوياء إذا شئنا. ومصدر قوتنا أكبر من الثروات
والثروات البعيدة والقريبة. هذا المصدر هو البنية الأساسية للشعب المصرى
تلك الشوايت التى حدثتك عنها: إذا حافظنا على التعدد والوحدة والتمدد
والسماحة والتفاعل الحضارى من موقع الوطنية فنحن أقوياء رغم ضعفنا
وأغنياء رغم فقرنا.

أما إذا حاكينا الطغاة والغزاة ورفعنا سرّاً أو علناً شعارات من نوع (فرق
تسد) أو (الكل فى واحد) وحاولنا أن نضخم من الخصوصيات الثقافية لدرجة
التفرقة والتمييز والعزل وتمزيق شمل الشعب الواحد، أو حاولنا أن نضخم من
الواحدية الدكتاتورية التى تقسر الجميع فى قالب واحد، فإننا نشارك بوعى
كامل فى محاولات تستهدف إلغاء هذا الوطن من خريطة الوجود الفعلى
للحضارة. وسواء كانت هذه المحاولات من جانب بعض أبناء جلدتنا أو بعض
أشقائنا أو من جانب استراتيجيات أجنبية فإن دعمها بوعى أو بغير وعى

يفضى إلى نتيجة واحدة هي الدمار. أما الاسهام فى مقاومتها، فإنه يمنح
عشرات الملايين من أبناء وبنات هذا الشعب الصابر نور الأمل.
وانت يا دكتور عمر رجل مسئول، لأنك تتمتع بالعلم والمعرفة والموهبة
والجمهور الذي يصفى اليك.
أنت مسئول عن الطريق الذى تختاره لنفسك ووطنك ومواطنيك.
ووفقاً لهذه المسؤولية سيكون الثمن الحقيقى من الوطن... والتاريخ.

_____ (٥) خطاب مفتوح

إلى عمر عبد الرحمن

ها أنتذا ياسيدى رهين المحبسين.
ولكن بمعنى مغاير لشاعر المعرة العظيم.
كان يقطر الحكمة لا الفتوى.
وكان زعيما للخيال لا للكوابيس.
وكان اسمه أبا العلاء على مسمى، عنواناً على السمو والرفعة والشمخ.
عقله يخترق الآفاق بنور البصيرة..
ويدنه ارتبط بيدن أهله وناسه حتى إذا أتاه الموت اكتسب بغلالة من ضوء
شغيف ونام، ترنو إليه العصور تستلهم الروح والضمير والتاريخ وتنهل من
محبة الكون مجد الكلمة سر الوجود.
أما أنت ياسيدى
فرهين المحبسين.
بمعنى عابر، ولكنه ثقیل الوطء والوطأة، الظلام والظلمة، فكأنك من
ظلامه إلى ظلامه تشهق ومن مظلمة إلى مظلمة تنفر، ومن أنات الوحشة العاتية
تنظلم.

من الإسلام الحنيف وضعت المعرفة، ومن الأزهر الشريف تزودت بالعلم.
ولم تكن بحاجة إلى البصر لتعرف أن نور العقل يهدي من يشاء، فارتوت،
وارتوت، حتى فاض النهر. كنت تأوى إلى ينبوع الحكمة وتلتذ بنهم المعرفة
وتصقلك روح العلم.

وكان من بين ما تعلمت أن الإسلام شيء، وأن تاريخ المسلمين شيء آخر.
وأن تأويل الإسلام ميراث بشري يحق فيه الاجتهاد كأي فكر بشري. لذلك
سالت الدماء في عصور، وازدهرت الحضارة في عصور أخرى.

لم ينبع من بحر الدماء بعض الخلفاء الراشدين أنفسهم، وهلك في المذابح
خلق كثيرون من المسلمين. في الصراع بين الفرق والمذاهب كانت (السياسة)
هناك و(المصالح) تلعب دور البطولة. كان (النص) واحداً، والتأويلات عديدة
تعدد المصالح والسياسات والسلطين. وكل يرى أنه على صواب مطلق
والآخرون على خطأ مبين. الشيعة والخوارج والمعتزلة والقرامطة وثورة الزنج
وكان ما ندعوه الآن بتوازن القوى هو الذي يحسم الأوضاع والمواقف على
أسنة الرماح والحراش.

وكان خراب الديار الإسلامية في تلك الأيام فادحاً، من تشرذم وتفرق
وتبعثر عنواناً على الضعف والتخلف الذي أصاب دار الإسلام من هول
الاستبداد ونفى الآخر.

كانت المسافة بين النص والتأويل قد امتلأت بالمصالح المباشرة فضاحت
مساحة (السلطة) التي فصلت على قياس الحفنة القليلة من المستفيدين، ولأن
السلطة والشرعية تتطابقان فقد تم استبعاد المساحة الأوسع من أصحاب
المصالح المغايرة لمصالح السلطة والشرعية. وهكذا سدّت أبواب العدل

والحرية. وكانت (الفتاوى) تبرر الصواب المطلق وتنظر للخطأ المطلق، فأمكن لتناقض التأويل أن يبرر التذاييع وأنهار الدم. وكان هذا هو الباب الواسع أمام الانسحاب والتراجع والتفتت من سقوط الأندلس إلى سقوط الامبراطورية العثمانية إلى الاستعمار الغربى الحديث. وكل هذا أنت تعرفه حق المعرفة. ولكنك تسميه مع آخرين، العصر الذهبي.

بينما العصر الذهبي الحقيقى هو الحضارة العربية الإسلامية فى أوج ازدهارها، حين كانت أوروبا تسبح فى بحر الظلمات. كانت أوروبا تحكم بموجب الحق الالهى، وكانت الكنيسة قد تحالفت بباواتها وكهنتها مع الملوك والنبلاء ضد العلماء والفقراء، فازدادت الامبراطورية المقدسة تخلفاً وتفككاً. ولم ينج التاريخ السياسى للمسيحية الغربية من التذاييع على المقاطعات والتناحر الدموى على الإمارات. وقد لفت هذه الحروب أيضاً بورق من السلوفان العقائدى واللاهوتى. وعندما اتجهت رايات الصليب إلى القدس، كانت الحروب الاقتصادية والسياسية قد اتخذت أيضاً أشكالاً عقائدية.

ولكن الحروب الصليبية والحروب بين الكهنة والعلماء والفقراء والحروب بين الملوك والنبلاء والبابوات وقد أجهزت على امبراطورية الحق الالهى. وادركت درس التاريخ، فأنقذت المسيحية من براثن الأحادية ونفى الآخر والجمود وحوكتها إلى مجموعة من القيم الخاصة بالمصير الإنسانى وازدادت بذلك حياة، بالرغم من أنها فصلت الدين عن الدولة. ولكن الدولة هى دولة المجتمع الذى لا سبيل لفصله عن الضمير الإنسانى. وتمكنت الدولة تدريجياً من استيعاب التعدد فى الاعراق والأديان والمذاهب الفكرية والسياسية فى

إطار الشرعية وجفت بنابيع العنف.

كانت الحضارة العربية الإسلامية أحد عناصر الطريق إلى نهضة أوروبا. كانت تملك المحاور العظمى الثلاثة: العقلانية والحرية والمنظور التاريخي. إنه العصر الذهبي حقاً بين عصور الإسلام والحضارة. وهو العصر الذي عرف الحوار العظيم بين العلم والفلسفة والتاريخ، وأثمر في خاتمة المطاف جيشاً من العلماء والفلاسفة وكبار المثقفين في مختلف فروع المعرفة حتى ذلك الوقت. كان هذا هو العصر نفسه الذي عرف جيوش الإسلام الفاتحة المظفرة فالنهضة الكبرى تكاملت بين جيش العقل وجيش الفتح. وبين السلطة والشرعية التي تكفل حياة أمانة للجميع دون نفي للآخر، سواء أكان أجنبياً عن دار الإسلام أو من غير المسلمين الذين يعيشون في هذه الدار. وسواء اختلف المسلم عن الآخر في الرأي أو تباينت المصالح والاجتهادات. لم يكن الحوار بين أهل الدار أقل حدة بين الأهل والجيران أو بين الأهل والخصوم. كان الحوار إعمالاً للعقل، فتوفرت العقلانية، وأتيح للإسلام أن يؤسس إحدى أعظم امبراطوريات الدنيا.

هذا عصر ذهبي بين عصور ذهبية عديدة أقامت الحضارة الإنسانية على أسس من الحق والعدل والحرية والإخاء والمساواة. وذاك عصر حديدي عمت فيه الفوضى والدماء والخراب الذي انتهى بالتراجع والهزائم.

فإلى أي عصر تدعو يا (شيخنا) وأنت رهين المحبسين، لا بالمعنى العظيم الذي تجلى في أبي العلاء المعري، وإنما بالمعنى الذي تدركه الآن أكثر من أي وقت مضى: محبس البصيرة التي استغنى بها أبو العلاء عن نعمة

البصر. ومحبس نيويورك الذى قادك إليه الوهم بإنها أقرب من الوطن نشداننا
لوطن أكبر هو العالم. وفقدت أمشولة أبى العلاء مرتين. فلا أنت اخترقت بنور
البصيرة الأفاق، ولا انت حرصت على تراب الأرض التى أنبتتكم، حتى ولو
أحاطتكم الأشواك.

استدرجتك أولاً فخاخ النشوة بأنك ستغير مجرى التاريخ فاخترت (عصرك
الذهبي) ولافضل لك فيه، وإنما هى العاهة التى ابتليت بها، وكان متاحاً لك
كأمثالك أن تكون مفتاحاً ليتابع الحكمة والصبر فإذا بها تغلبك على أمرك
ورحت تحلم بدور (خارق) يعوضك الاحساس بظلم الطبيعة شهرة وذىوع صيت
وهل (أخرق) من الاقتاء بقتل رئيس الجمهورية فى حادث المنصة الشهير،
فامسيت بين عشية وضحاها من نجوم الاغتيال السياسى. ولكنك لم تدرك أن
المسلسل الدموى سوف يقودك من حال إلى حال حتى أصبح من المحال أن
تستقر من عناء الترحال.

واستدرجتك ثانياً، صورة الخمينى اللامعة بين النجف وباريس، فأخذ منك
البريق كل مأخذ، حتى أنك لم تفرق بين الشيعة والسنة وبين مصر وإيران وبين
حكم الشاه والحكم فى مصر وبين نظام الملايا والعصابات المسلحة. كل ما
أدركته هو (الثورة الإسلامية) و (الدم) جنباً إلى جنب. ولكن ما لم تره كثير،
فقد كانت الحرب الإيرانية الأولى ضد بلد عربى مسلم، وكان الغزو الإيرانى
الأول لثلاث جزر عربية مسلمة. وكان الرابع الأكبر هو الغرب واسرائيل.

غير أن ما لم تدركه بعد من تاريخ وطنك أن عصر مكرم قد سلم السلطة
لمحمد على وأن الإمام محمد عبده قد شارك فى الثورة العربية ضد توفيق وإن
الشيخ رفاعة الطهطاوى كان إماماً للتنوير وإن الشيخ محمود شلتوت كان

مجتهداً من أجل الوطن، وإن كل الائمة والمشايخ لم يبتغوا الحكم أملاً ولا السلطة مفتناً.

تاريخنا مختلف. وفي ثورة ١٩١٩ اتجه علماء الإسلام إلى الكنائس والقساوسة إلى المساجد، لأن تاريخنا مختلف. وحدث أن ساعدنا بلاداً عربية وإسلامية فلم نعرف الغزو للآخرين أو العدوان، لأن تاريخنا مختلف. ولم تسفك الدماء إلا دفاعاً عن شرف الوطن، لأن تاريخنا مختلف.

فإذا كنت لم تقرأ تاريخ بلادك، واكتفيت بتقليد الخميني، فإن مصيرك قد اختلف: فشتان بين من كان بلده هو المستقر، ومن ظل مطارداً حتى دخل المصيدة بقدميه إنها المسافة بين الواقع والأوهام. واقع الحجم والأحداث والزمان والمكان، وأوهام الحلم الضائع.

وقد استدرجك إلى الفخ ثالثا المساحة الديمقراطية التي تدفع الدولة دفعا إلى التضحية بها حتى يعم الظلام، فقد برأتك المحاكم والقوانين وخرجت من البلاد معززا مكرما. ومازلت تفتي بتخريب الاقتصاد الوطني وإسقاط هيبة الدولة الوطن وكأن الوطن ليس وطنك بل وطن الأعداء. وكأن الدولة هي دولة الاحتلال. وكأن البلاد التي نعمت فيها بسيادة القانون وحرية الحركة هي بلاد استباحها الغزاة فيتموا أبناءها ورمّلوا نساءها وأضلوا شبابها.

والديموقراطية التي تزدرونها بالعنف، وتهدرونها بالقتل، هي التي تمضون تحت جناحها لوأدها. فليس النظام الذي تبغونه على أنقاضها إلا نظام القنانة والعبودية والقهر. ولكم في السودان أسوة ولكم في إيران أسوة ولكم في أفغانستان أسوة. وهي البلاد التي أشعلت الحرائق للديموقراطية حتى لأبناء الفريق الحاكم باسم (الإسلام).

ثم استدرك إلى الفخ رابعاً بريق الإعلام في الغرب. وتوهمت، وأنت في
عقر داره، إنك سيد المكان والزمان. وإذا بك في المصيدة رهين المحبسين.
لم تشأ أن تتفقه البديهيات فلم تسأل نفسك السؤال البسيط: كيف يمكن
للولايات المتحدة أن تكون حامية الإسلام؟ ولكنك، في غمرة انهيارك بالبريق
المزور لم تسأل الأسئلة البسيطة. وإنما صرت الأداة الطيعة للآلة الجهنمية
حتى إذا أطفئت الأنوار وأسدل الستار لم تجد مأوى سوى السجن، حتى إيران
خذلتك.

لأن العنوان الوحيد الصحيح كنت قد فقدته منذ زمن. الوطن ولاشيء غير
الوطن ولأن الوظيفة الوحيدة الصحيحة كنت قد فقدتها منذ زمن. العلم
ولاشيء غير العلم. فضلت أن تهوّل من سراب إلى سراب في صحراء لا حياة
فيها ولا ماء. شئت أن تمضي في الطريق المعاكس للحضارة الإسلامية في ذروة
اكتمالها شئت أن تمض في طريق الدم إلى النهاية، فإذا بالآخرين يلتقطونك
تارة ضد وطنك وتارة ضد الإسلام وتارة ضد نفسك.
ولكنه طريق بلا عودة.

لأنه سراب في سراب

وما توهمت المحطة الأولى لم يكن سوى المحطة الأخيرة.
في اللحظة التي خطوت فيها خارج الديار، وطنت أنه الخلاص، وفي
اللحظة التي ترجلت فيها وحسبت أنها غاية المراد.
كنت تخطو في واقع الأمر إلى قدرك الذي شاركت أوهامك في صنعه
والألعاب الآخرين. ولم تكن بحجم لعبة الأمم، فصرت رهين المحبسين. ولكن
بمعنى يختلف والمصير الذي آلت إليه حياة أبي العلاء المعري.

_____ المدخل الثاني

_____ إعادة ترتيب
أوراق العقل

مقدمة

يخشى الأستاذ سامى خشبة من تسمية كتابه "مصطلحات فكرية" بالمعجم أو القاموس أو دائرة المعارف الصغيرة، ليس من قبيل التواضع، وإنما لمزيد من الدقة... فهو لا يترجم المصطلح، بل يستحضره وينحته أحياناً فى سياقه المركب من ثقافتنا وثقافات غيرنا. وتصل هذه الدقة أحياناً أخرى إلى درجة الحذف والإضافة والتعديل أثناء النشر للمرة الأولى فى "الأهرام"، وخلال الأعداد وتصحيح تجارب الطبع فى كتاب.. انطلاقاً من متغيرات المعرفة الحثيثة والتي لا تتوقف حتى بعد أن أصبح هذا الكتاب المهم بين يديك. هذه الدقة العلمية لا تفرض على صاحبها التواضع الذى يستدرجه إلى وصف نفسه بأنه أحد الهواة، إلا إذا أدركنا الوصف على وجهه الصحيح.. بمعنى أنه من عشاق المعرفة المتيمين بمجهولها أكثر من معلومها. إنه لم يتعب قليلاً فى "تحصيل" المعلوم، ولكنه يشقى كثيراً فى مطاردة المجهول. ولكن هذه المطاردة هى مصدر المتعة التى تدفعه للشعور بأنه من الهواة، وهو يتابع الآفاق غير المحددة للمعرفة، والتي تتجدد يومياً: أفق يتوارى وآخر يتراءى من بعيد.

ولا تكتمل "متعة" سامى خشبة بهذه المطاردة لآفاق المعرفة إلا باسراكتنا معه فى هذه المتعة أى باسراكت الثقافة القومية للأمة التى ينتمى إليها.. لذلك

لم تكن هذه المطاردة مجرد تحصيل "الجديد" من المعرفة في بلاد غيرنا أو اكتشاف الجديد من قديم تراثنا، وإنما كانت وجاءت في هذا الكتاب على نحو تركيبى، وليس على نحو كمى أو تراكمى.

إننا أمام أى مصطلح فى "سياق" يتمثل أصله وفصله فى ثقافة المنقول عنها، جنباً إلى جنب مع "قراءتنا" نحن له فى ثقافتنا المعاصرة. وهذا هو الإبداع، ليس بحاصل جمع أو التوفيق أو التطعيم أو السرد المعلوماتى أو بإعادة الصياغة، وإنما باستكشاف مفهوماتنا للمصطلح كأداة إدراكية وإجرائية للمعرفة، لمعرفةنا وليس أية معرفة أخرى.

وقد ركّز سامى خشبة على ما يمكن تسميته بعلم الثقافة. فقدم إطاراً اصطلاحياً لمنهج المعرفة الحديثة، أيّا كانت بذورها القديمة أو جذورها. وهو المنهج الذى يلى احتياجاً قومياً أصيلاً فى مختلف تخصصات ثقافتنا الممزقة بين النقل على اختلاف أنواعه عن ماضينا أو حاضر غيرنا، وهو بذلك الجهد الكبير يقدم مساهمة مؤثرة فى إعادة ترتيب أوراق العقل العربى المعاصر وهى أوراق اختلطت بعضها ببعض اختلاطاً شديداً لأسباب عديدة من بينها سطوة الأيديولوجيا على حياتنا، التحاق الثقافى بالسياسى فى عملنا الفكرى والاضطراب العنيف بين تحيزات المصادر الثقافية الوافدة وأساليب التلقى لتراثنا واشتباك الأصوات بالأصدا، فى انعكاسات المتغيرات الاقتصادية والقيمية الإقليمية والانقلابات السياسية الدولية.

وليس "المفهوم" فى مختلف هذه الأحوال محايداً، ولكنه فى جميع الأحوال أيضاً يركز على أسس معرفية دقيقة، فإذا كانت هذه الأسس ذاتها تفتقر إلى الدقة - وليس اليقين - فإنها تغدو من الهشاشة بحيث تصيب المفاهيم

بالتشوّء الخلقى والإعاقة المكتسبة معا.

ومن هنا كانت المهمة الثقيلة التي فرضها سامى خشبة على نفسه فرضاً، وهي إعادة ترتيب أوراق العقل العربى المعاصر. لذلك كانت فكرة إعداد معجم أو قاموس أو دائرة معارف صغيرة أبعد ما تكون عن خاطرة بالمعانى اللغوية الشائعة لهذه المفردات ، فهو لا يقصد مطلقاً مساعدة الباحث على استقصاء التعريف الاصطلاحي، ولا يقصد أيضاً إشباع الشهوة الذهنية للقارىء غير المتخصص لفهم "رطانة المثقفين". وإنما هو يعمد إلى "السياق المفهومى" بقاعدته المعرفية المتاحة مستهدفاً من رسم الملامح - أو صياغة المصطلحات - تعميم صورة للذات وصورة للعالم مضمفورتين فى جديلة واحدة. فهذا الكتاب "مصطلحات فكرية" ليس مجموعة من المصطلحات المرتبة أبجدياً، وإنما هو لوحة ثقافية لعصر تمنحنا فى وقت واحد صورة عقلية عن أنفسنا متشابهة الخطوط والألوان بصورة أخرى عن العالم باعتباره جزءاً منا وباعتبارنا جزءاً منه.

وليست "الثقافة" شيئاً آخر، فالصورة العقلية التي نكوّنها عن أنفسنا والدنيا من حولنا هي ثقافتنا. وهذا الكتاب فى مجمله، وبما سيلييه بالضرورة من أجزاء، هو اقتراح بتفسير ثقافى شامل لصورتنا عن أنفسنا وصورتنا للعالم.

ومن هنا فهو عمل يشبه الفكر التي ألحّت على ديدرو فى إصدار موسوعته مع فوارق عديدة تخص الزمان والمكان والإنسان المخاطب. كان ديدرو مهموماً بالانقلاب المعرفى الذي أحدثته كشاف العلم، ومهموماً بأنساق القيم ومنظوماتها التي تعوق "الجماهير" عن التغيير. لذلك انصبّ اهتمامه على

العناية القصوى بإشاعة المعرفة الجديدة فيما يعرف بالفكر الموسوعي، وانصب هذا الاهتمام أيضاً بتوجيه هذا الفكر نحو "مقدس" جديد يحل مكان المقدسات الجديدة. وكان ذلك منسجماً غاية الانسجام مع أفكار عصر التنوير ومناخ التغيير الذي أحدثته الثورة الفرنسية.

لا يستهدف سامي خشبة في كتاب "مصطلحات فكرية" أية موسوعية أو إحلال لمقدس جديد باسم العلم مكان مقدسات قديمة. وهو يدرك أننا لسنا في "عصر تنوير" لا على المستوى القومي ولا على المستوى العالمي، فالتنوير الذي شاع صيته وذاع في السنوات الأخيرة أقرب إلى المعنى اللفظي الدارج. بينما التنوير في أصله الأصل عصر فلسفي كامل في القرن الثامن عشر الأوروبي لم نعرفه نحن. ولكننا عرفنا "النهضة" بمعنى يغاير مدلولها في النهضة الأوروبية.

يشترك سامي خشبة مع الفكرة التي ألحّت على ديدرو في أمر واحد هو إعادة ترتيب العقل. ثم يختلف صاحب "المصطلحات الفكرية" بعد ذلك وبالضرورة في كل شيء. فإعادة ترتيب أوراق العقل العربي في عصرنا قدمت له مادة مختلفة ورؤى مختلفة ووظيفة مختلفة وغاية مختلفة هي البحث عن نهضة جديدة أو البحث عن مدخل جديد للنهضة الممكنة، فتاريخنا ليس استنساخاً لأي تاريخ آخر. ولكن تأصيل المعرفة هو المنهج القادر على ملء الفجوة بين التخلف والتقدم وبين الذات والعالم. وهذه هي الخطوة الأولى في اقتراح أية نهضة جديدة.

وهذا الكتاب هو أحد المساهمات والمؤشرات البارزة على أن الاقتراح ليس مستحيلاً.

يؤكد الأمر بأن هذا الاقتراح ليس مستحيلاً كتابان أولهما عن التراث والآخر عن العصر. أما الكتاب الأول فعنوانه "هوامش على دفتر التنوير" لجابر عصفور. وهو كتاب إشكالي من جهة وسجالي من جهة أخرى، فهو كتاب إشكالي من حيث القضية التي يعالجها والمنهجية التي يطرحها. وهو أيضاً كتاب سجالي من حيث الخطاب الذي يوجهه، فهو خطاب حوارى يضم في الطرف المخاطب أنه خصم لأطروحة الكاتب سواء أكان خصماً إيجابياً ناطقاً أو خصماً سلبياً صامتاً.

وقد حرص جابر عصفور أن يؤرخ للفصول التي نشرت أولاً في الصحف والمجلات قبل أن يضمها بين دفتي هذا الكتاب، مما يزيدنا تأكيداً بأنها كانت حصاد معركة فكرية معلنة. بل إنها معركة تميزت بالصوت العالي داخل المجتمع الذي تعيش فيه، وصل ارتفاع صوتها أحياناً إلى مرحلة أثير الرصاص وانفجار القنابل والديناميت. وبالتالي فهي لم تكن معركة فكرية محض، بل هي معركة سياسية اجتماعية تستقطب أوسع قطاعات الوطن. وهو القطاع المتعدد مستويات المعرفة والثقافة والتعليم. ولعل القطاع الأكثر اتساعاً ولا يملك أحياناً المستوى الأدنى من المعرفة، هو الذي اقتضرت أذانه على سماع الانفجارات وصراخ الدماء. وربما كان القطاع الأوسط الذي يعرف الأجدية ويتابع وسائل الإعلام هو الذي كان يتابع الفتاوى والتحليلات الصحفية السريعة ويستمتع إلى التلفزيون وميكروفونات نجوم العصر من المشايخ الأجلاء الذين انقسموا في ساحة الفعل الدعوى بين مؤيدين ومعارضين بالرغم من وحدة إطارهم المرجعي.

وكان هناك دائماً هذه النخبة من المثقفين التي تجرد المسائل المطروحة في عناوين يتجاهلها غالباً المستويان السابقان لما تنطوي عليه من ترف في استخدام المصطلحات وتركيب المفردات والتعابير كالأصالة والمعاصرة والتراث والتجديد والقديم والحديث، وغير ذلك من أدبيات حافلة بالرموز الفكرية ومشقة بالمعارف المتنوعة. ومعروف أن من يحمل هذه الخلفية الثقافية يرى نفسه وبراء الناس من أهل الصفوة المحظوظة بالمعرفة "الرفيعة" أو العالية المستوى. وهؤلاء لا يختلفون عن غيرهم في المقدمات والتناج، وهم أيضاً كغيرهم ينتمون إلى عقائد سياسية وفكرية متباينة.

وإلى هؤلاء يوجه جابر عصفور خطابه في كتاب "هوامش على دفتر التنوير". لذلك كان عليه أن يرتب معجم الخطاب حسب المعجم المعرفي لخط المواجهة: التراث، الأصالة، القديم، الوهم، التخيل، العلم، العصر، التقدم، وغيرها من مفردات ومصطلحات معبأة بالمعرفة القديمة والحديثة.

ومنذ البداية يفرق الكاتب تفرقاً بدهياً بين المقدس والتأويل، فالتراث من حيث هو نسق تاريخي، جهد بشري لا ينسحب عليه التقديس ولا يندرج في باب المقدس. ولأنه كذلك فهو قيمة تاريخية وليس قيمة معيارية مطلقة. وهو تجربة إنسانية تحتمل الصواب والخطأ في حدود الزمان والمكان، وليست إدراكاً مطلقاً من قيود الزمان والمكان. ومن ثم فتراثنا كتراث غيرنا من الأمم حقيقة نسبية في سياق التاريخ، ولكن هذه النسبية تتحول في أوقات الأزمات إلى أطروحة "مطلقة" يحوطها التقديس. ومن ثم تستحيل الحقيقة وهما، أوجذرا لأوهام متعددة تعدد العصور والأزمات والقوى المستفيدة من إسقاط التراث على العصر.

والانتقائية من أدوات جميع المدارس الفكرية في بلادنا، تقديمية كانت أوروبية، فاختيار واقعة أو قيمة أو رمز بشرى من التراث والقياس عليه أو البناء فوقه هو أحد الأوهام التي يتورط فيها المفكرون العرب على اختلاف مناهجهم... لأن التراث "حمّال أوجه" يمكن أن يستشهد به التقدمي والرجعي على السواء ما دام الانتقاء هو أداة الرؤية، أو العين التي تبصر والتراث من هذه الزاوية أيضاً موظف في بلاط الدولة، قومية كانت أو دينية، مدنية كانت أو أوتوقراطية، عصرية كانت أو ثيوقراطية.

وهم آخر لا يقل خطورة هو أنه كلما ابتعد التراث في دائرة الزمان، أي كلما ازداد قدماً فهو أكثر مدعاة للتقديس وأكثر نقاء وأكثر مثالية، وكلما أوغلنا في الماضي كان العصر الذهبي لذلك الماضي القديم أكثر بريقاً وأكرم عنصراً. ويصبح القرب أو البعد عن هذا الماضي - والاستشهاد به أو القياس عليه - قيمة معيارية مطلقة. هكذا يتحول الزمن إلى دائرة مغلقة تبدأ فيه "الأنا" مسيرتها من أقدم نقطة، أو ما يمن اعتباره مجازاً بالنقطة الأولى، فتظل تدور حول نفسها دون أدنى احتمال لاختراق محيط الدائرة. وبعبارة أخرى دون أدنى احتمال للتقدم بل احتمالات عديدة للتخلف بإغراءات العودة إلى الاقتراب من العصر الذهبي.

ولأن دائرة الزمن مغلقة حول النقطة الأقدم، فإن الأنا - الوطنية أو القومية - ترى نفسها البداية والنهاية ويغدو الانكفاء على الذات ورفض الآخر، خارج الدائرة، نوعاً من الأصالة. واليقين بأن كل ما هو خارج شر وتلوث وغزو وخطر محقق.

وكم وددت لو أن جابر عصفور طبق هذه الرؤية النقدية للمتحمسين بالتراث

على واقع تاريخي محدد يمدّه بالفرضية التالية: مادامت الأنا تحاصر نفسها بهذه الدائرة الوهمية للزمن المغلق ، فإنها لن تتوقف عند الحدود الثقافية لرفض الآخر، بل سترى نفسها صاحبة حق طبيعي في غزوه والسيطرة عليه لأنها الأفضل والأعظم والأصوب، فهي الأحق بالعالم كله بأسره. هذا هو شرطها الوحيد لتوسيع الدائرة. أما الاقتناع بتعدد الدوائر في هذا العالم أو في هذه الأمة، أي داخلها أو خارجها على السواء، فهو ينفي صورتها الإطلاقية عن ذاتها المحاصرة بإرادتها في الدائرة المغلقة.

هذا ما حدث للإمبراطورية أو الخلافة العثمانية فهي - وليس الغرب - التي قطعت ما بيننا وبين تراثنا العلمي في العصر الوسيط خلال ازدهار الحضارة العربية الإسلامية. وكان الغرب - وليس هذه الخلافة - هو الذي وصل بين منجزات الحضارة الإسلامية والنهضة الأوروبية دون اكتفاء لأوروبا بذاتها أو اكتفاء على نفسها. واكتفى العرب والمسلمون المحدثون باجترار عظمة الماضي وتكرار أن الغرب أخذ عنا. والغربيون لا يتكبرون بل يعلنون دوماً أنهم أخذوا عن أجدادنا وأجداد اليونان وأجداد الصين وكل الأجداد الذين أبدعوا شيئاً ما لشعوبهم وللإنسانية. ولكن الغرب أبدع هو الآخر وأضاف إلى ما أخذه عن الآخرين أما التراثيون العرب من المعاصرين فهم يرون كل ما يبدعه الآخرون "مسخرأ لنا" أو أنه في الأصل مأخوذ عنا. ويضرب جابر عصفور مثلاً جميلاً من ابن المعتز وطه حسين بالرغم من طول الشقة بينهما، فالأول سيقول عن تجديدات بشار وأبي نواس وأبي تمام إنها قد ملأت أشعارهم فانتسبت إليهم دون أن يكونوا هم على وجه التحديد أصحاب الفضل فيها، والآخر سيقول إن أبا العلاء سيق كافكا وغيره من أصحاب مذهب العبث واللاجدوى

لأن اللزوميات حافلة بما جاء في "القضية" أو "القصر" باستثناء التفاصيل. وسيقول آخرون غير طه حسين إن الجرجاني سبق دي سوسير ورولان بارت، وهكذا، فنحن الأصل وغيرنا الصورة، نحن الصوت وغيرنا الصدى. ومادام الأمر كذلك فالعودة إلى الأصل أكرم من اللجوء الحضاري إلى الغير أو السماح بالغزو الثقافي من جانب الآخرين.

أما أن تكون الحضارة الإنسانية وحدة واحدة ذات روافد متنوعة ودورات تاريخية متقدمة خارج الدوائر المغلقة فهذا ما لا يخطر على بال المتخلفين من العنصريين الذين يسلط جابر عصفور في كتابه المهم بعض الأضواء على كلامهم المستتر تحت راية التراث.

(٢)

ربما تنبع أهمية هذا الكتاب من "المنهج" وربما كان ما يشير إليهم هو كلمة "التنوير". منهج الكتاب هو المنهج التاريخي، ليس بمعنى التراكم، وإنما بمعنى الإطار المرجعي الذي يضمن لأية ظاهرة خصوصيتها وعموميتها ويكفل للدارس أدوات البحث العقلانية لنشأتها وتطورها في سياق محدد. ويكفل أيضاً فتح الأبواب أمام الاحتمالات والوعود المخبئة في طيات المستقبل، باعتبار أن الزمن قادر على تقديم ما يدعم الظاهرة أو يعدها أو حتى يلغي قوامها المعرفي بما قد يستجد من وثائق لم تكن متوافرة من قبل وباعتبار أن هذا المستقبل سوف يطرح من أدوات المعرفة وأساليب التدقيق والفحص والقياس ما قد يغير قليلاً أو كثيراً من المعرفة السابقة. لذلك كان المنهج التاريخي في أكثر أشكاله تركيباً وحدائثاً هو العدسة البصيرة القادرة على رؤية الظواهر في أكثر تجلياتها تعقيداً وعموضاً.

ومن هنا كان جابر عصفور حريصاً على استخدام ما يمكن تسميته بكاسحة الأوهام في حث الأرض التي اختارها مجالاً للدراسة؛ وهي العلاقة بيننا وبين التراث. واكتشف المؤلف أن الأوهام كثيراً ما تفوق البحث العلمي في هذه العلاقة. وأن أحد أخطر هذه الأوهام رؤية تعويضية، أي أننا في مراحل الضعف والعجز نستشعر حاجتنا إلى الماضي نستنجد به ليؤازرنا في مواجهة الحاضر. ومعنى ذلك أن هذا الماضي هو الأقوى والأكثر إشراقاً والأقدر على إسعافنا في ملأ الحاضر ومصائبه. وقد تنوقف الرؤية التعويضية للتراث عند حدود "العزاء" بما كان عليه الماضي من أمجاد وما أصبح عليه الحاضر من ضعف. وقد يتجاوز المعاصرون حدود التغنى بأمجاد الماضي والتماس العزاء من أهوال الحاضر إلى حدود اليقين بأنه يمكن استعادة ذلك الماضي أو العودة إليه سواء في صياغة المدن الفاضلة شعراً أو نثراً، أي حلمياً وخيالياً، أو في هدم المدن المرذولة - بلادنا الراهنة - بالقوة الإرهابية المسلحة.

أي أن العنصر المنهجي الذي لازم جابر عصفور في هذا الكتاب هو طرد الأوهام من رؤى المعاصرين وتنقية التاريخ من الإسقاطات المعاصرة. ومعنى ذلك مواجهة الأفكار المسيقة التي ترى في التاريخ ما ليس فيه، ومقاومة "الانتقائية" التي تجعل الفرقاء المتصارعين في الحاضر يبحثون في هذا الجانب أو ذاك من التراث عن نصير لهم في معاركهم هنا والآن. والغايتان مرتبطتان بالذات الفردية أو الجماعية التي لا ترى في التراث إلا ما "ترغب" في رؤيته. ولا تستنجد من التراث عند احتدام الشدائد إلا ما تراه كفيلاً بنصرتها على غيرها والتراث التاريخي لا علاقة له بالرغبات الذاتية فردية كانت أو جماعية، لأن الزمن يبقى عليه "موضوعاً" مستقلاً عن الأمنى قابلاً

للبحث والدراسة في سنيقة، وليس "نموذجاً" للقياس أو الاستلهم، وكان باستطاعة جابر عصفور أن يضيف أمرين إلى هذا المنهج العقلاني: أولهما أن الدراسة الموضوعية للتراث البعيدة عن إسقاط الحاضر أو الانتقاء من الماضي من شأنها استنارة المعاصرين بقوانين التطور المضمر في حركة التراث والتاريخ. وهي القوانين التي تفسر وقائعه ورموزه وضعفه وقوته وظلماته وإشراقاته. والأمر الثاني هو أن حركة التراث كبقية حركات الكائنات الحية تعرف التطور من الولادة إلى الموت. ومن ثمّ فهناك أجزاء من التراث قد ماتت، يمكن دراستها والفوز بمعرفة آليات موتها، ويستحيل في الوقت نفسه أحيائها وهناك أجزاء حية من التراث لا تحتاج هي الأخرى إلى إحياء، بل إلى "معرفة" آليات استمرارها إلى اليوم: في منظومات القيم وأنماط السلوك وأنساق التفكير بمستوياته المتعددة. وليست "حياة" هذه الأجزاء الحية دليلاً على أنها تستحق الحياة، وإنما يمكن القول إن سلبياتها تمكنت من اختراق الأزمنة وقاومت بنيات التقدم حتى استطاعت البقاء في عصرنا. أما الأجزاء الأخرى القليلة والشمينة في وقت واحد، وقد تواءمت مع آليات التقدم بل ساهمت في صنعه فهي التي يمكن أن تشكل بعض عناصر الهوية أو البصمة الوطنية والقومية التي تشكل الملامح الخاصة بوجهنا بين وجوه الحضارة الإنسانية.

أقول "بعض" عناصر الهوية، لأن المقصود بالتراث في كتاب جابر عصفور هو التراث العربي الإسلامي باعتباره الراية التي ترفعها بعض الفرق السياسية في الحياة العربية المعاصرة، ولكن الحقيقة التاريخية لأهل المنطقة تفرض مفهوماً زمنياً للتراث يسبق الفتوحات الإسلامية. ومن ثمّ فالهوية القومية

والحضارية للمنطقة لا تكتمل فحسب بالأجزاء الحية القليلة والشمينة من التراث الإسلامي وحده، بل لابد من الإقرار بأن التراثات القديمة في مصر والشرق والمغرب لازالت بعض أجزائها تتمتع بالحياة، والتفاعل بينها وبين بقية العناصر العربية والإسلامية هو الذي يصوغ - على سبيل المثال - الوطنية المصرية والعروية دون تناقض. بل لعل هذا التفاعل هو الذي يجب عن أسئلة حائرة حول الهوية المركزية والهويات الثقافية الفرعية، وحول المواطنة، وحول الواحدة والتعددية. هذه كلها وغيرها أسئلة مهمة وضرورية ومناقشة التراث كأنه تراث مرحلة واحدة في التاريخ الطويل الممتد، لا يفيد في محاولة الإجابة عنها. كذلك انحصار "تراث المرحلة الواحدة" في الدين وتأويلات النصوص من الفقه إلى علم الكلام إلى البلاغة ينقُص "الهوية" ويختزلها في الإيمان والمقدس والمطلقات. بينما الهوية كبصمة ثقافية وحضارية تضم هذه المعاني وتتجاوزها إلى ما هو نسبي وبشري ومتغير.. خاصة إذا ترتبت على "الهوية" علاقات المواطنة المحلية أو علاقات المواطنة الإنسانية على ظهر هذا الكوكب.

على أية حال "كاسحة الأوهام" التي استخدمها جابر عصفور في منهجه التاريخي بكفاءة عالية تؤدي دوراً سياسياً واضحاً في رؤية ما تنطوي عليه أوراق الإسلام السياسي من خلط واضطراب فادحين وأحياناً فاضحين. والنواقص المشار إليها يمكن استكمالها بالمنهج ذاته فهناك أصوات سياسية أخرى تلتحف بمرحلة واحدة من التراث تستنجد برموزها وأمجادها وتتعامل معها بالإسقاط والانتقاء، وتزدهر في أوقات الأزمات كالشعار الفينيقي في حرب لبنان، والشعار الفرعوني مع بداية عصر الانفتاح في مصر.

والشعار البربري في أزمة الجزائر. وكأن الهويات الفرعية يمكن أن تحل مكان الهوية المركزية وبالمقابل كأن العنصر الديني يمكن أن يستحوذ على مقومات الهوية الوطنية والقومية والحضارية.

ولا يقتصر منهج جابر عصفور على مناقشة الأوهام النظرية، بل يطوف بنا في أرجاء النشأة الأولى للدولة الحديثة في مصر، كمختبر سياسي وتشريعي لقيام المجتمع المدني. وهي الدولة والمجتمع اللذان واجها قضية التراث بما سُمي التحديث أو التجديد أو المعاصرة. وكم كنت أود لو أن جابر عصفور قام بمناقشة مصطلح "التنوير" الشائع في الوقت الحاضر حتى أصبح يذل على معناه اللغوي المباشر. وهو أبعد ما يكون عن "التنوير" بمعناه الاصطلاحي الذي لا ينطبق من قريب أو من بعيد على ما جرى في مصر أو غير منذ أوائل القرن التاسع عشر وخطورته المصطلح كما يعرف جابر عصفور تماماً، إنه يتحول في السياق إلى قيمة معيارية، بالقرب منه أو البعد عنه. لذلك فضلت دائماً استخدام مصطلح "النهضة" بالرغم من أنه لا علاقة لهذا المصطلح بالنهضة الأوروبية. غير أن تاريخنا ليس صورة منسوخة عن النمط الأوروبي. وهذه هي نقطة البداية في رؤية العورات والثغرات التي عرفتتها نهضتنا حتى آلت بين الانتصارات القليلة والانتكاسات المتتالية إلى مرحلة "السقوط" التي لا يشفع التنوير لمواجهتها.

(٣)

لو أننا قارنا بين نصوص عصر النهضة التي عرض جابر عصفور جانباً منها في كتابه ونصوص الجيل الراهن من أحفاد الرواد الأوائل، لفازت النصوص الأخيرة كما وكيفاً. ليس لأن الجيل الراهن أكثر ذكاءً أو عبقرية من سابقه، بل لأن المعرفة وأدوات التحليل ازدادت غنى بالتراكم وأيضاً

بالكشوف التي لم تكن معروفة من قبل، في مختلف مجالات العلم الطبيعي والاجتماعي والثقافي عامة.

ولكن المفارقة أن الأجيال الرائدة وجدت أرضاً ومناخاً صالحاً لغرس البذور ونمائها، بالرغم من أن هذا الغرس والنماء كان أشبه بالعمليات الجراحية الصعبة فلم يكن تأسيس جامعة أو صحيفة أو مدرسة للبنات أو مطبعة أو حزب أو برلمان من الأمور الهينة. كانت هذه الأمور وغيرها انقلاباً ثقافياً يقدر ما هي انقلاب اجتماعي، فقد غيرت في موازين القيم ومعايير الأخلاق والقوام الاجتماعي تغييرات عميقة أشبه بالصدمات لعلاقات اجتماعية راسخة منذ أزمان تستظل أنساقها ومنظوماتها بمظلة شبه مقدسة من العادات والتقاليد "المقدسة" الواقية من احتمالات أو انفجارات التغيير.

ومع ذلك فقد وقع التغيير في السلوك الاجتماعي العام وآليات التفكير على السواء بفاعلية تلك البذور التي غرسها رواد النهضة وتعهدها بالسقيا حتى أضحى، وهي بالغة البساطة والهشاشة أحياناً، بديلاً شاملاً لما كان يتسم به المجتمع القديم من علامات الضعف.

ومعنى ذلك - أكرر - أن البذور الأولى للنهضة، بالرغم من كل هشاشتها وبدائيتها في بعض الجوانب، قد تمكنت بدءاً من إنشاء أول خط حديدي إلى كتابة أول رواية أو مسرحية أو قصة قصيرة من إجراء جراحة عاجلة وخطيرة في جسد اجتماعي معتل وفي جسم دولة متخلفة وأحياناً محتلة بسلطة أجنبية.

أما في زماننا، والمعرفة قد اغتننت كماً وكيفاً، ولم يعد لدينا أفراد نهضويون بل فرق ومراكز بحث مجهزة بأحداث منجزات العلم الحديث، فإننا نشهد جراحة عكسية في الجسد الاجتماعي والعقل الاجتماعي والخيال الاجتماعي، يكاد يصل بنا إلى ما قبل نقطة الصفر التي بدأ منها الرواد، وانتشرت منها النهضة.

وهذا ما يدعو جابر عصفور بالانتقال من التنوير إلى الظلام أو محنة التنوير، وهو نفسه ما يتبلور في سؤال البعض: لماذا تعيد تقديم فكر طه حسين وعلى عبد الرازق وفرح أنطون ومحمد عبده وكأن الاسئلة القديمة مازالت مطروحة وكأن الأجوبة القديمة مازالت ضرورية وكان الزمن لا يتحرك؟ أم أن هناك انقطاعاً بين النخبة المزدهرة بمعرفتها ومكانتها وبين بقية القوام الاجتماعي الرازخ تحت أثقال الفقر والتخلف؟ أم أن وباء "اللامبالاة" قد اكتسح المجتمع بأسره فلم تعد تؤثر فيه الكلمة أو الفكرة حتى أصاب النخبة ذاتها الإحباط فأثرت والمجتمع معها الاستسلام لقدر مجهول أو معلوم يطحن العقل طحناً؟

لا يطرح جابر عصفور هذه التساؤلات طرْحاً مباشراً، ولكننا نستطيع استخلاصها من جملة المفارقات والمواجهات والأمثلة التي يضربها فتدلنا على "المأزق" الذي تكابد أهواله، كيف اختفت "السماحة" من الحياة المصرية، وكيف توارى "التعقل" بكل ما يعنيه التساؤل عن اختفاء نسبة الحقيقة واختفاء الإيمان بتعدد زوايا النظر إلى "الحقيقة" الواحدة واختفاء الاقتناع بحق الاختلاف، وغير ذلك من اختفاءات كان حضورها شائعاً في زمن "النهضة".

لم يهتم جابر عصفور بالنظر في النصوص وحدها، بل في الوقائع التي اشتملت عليها أيضاً ولفرط تحديقه في التفاصيل وإقامة التناظرات بينها واستبيان المفارقات التي احتوت عليها فقد أبصر الشجرة ولم ير الغابة. ولكنه يعرف مكان الغابة وزمانها فيقول: "وبحث الجميع عن صيغ توفيقية تصالح بين الأطراف المتعادية، وتجاوز بين العناصر المتعارضة في سلام

يسمح بالحركة داخل نموذج الإصلاح السائد" (ص ٣٠٦) والمؤلف يدرك جيداً عاقبة هذه التوفيقية التي كانت سلاحاً ذا حدين (...) أكدت التراث العقلاني وأحييت حضوره وردت إليه الاعتبار ، وجعلت من مبادئه تبريراً لحضور الدول المدنية الحديثة (...) ومن ناحية أخرى كانت تنطوي على الآلية المرجعية لكل عودة إلى الماضي لتبرير الحاضر. المستقبل به. فجعلت الحاضر - المستقبل صورة أخرى من الماضي، صورة مؤوكة بالطبع غير أنها صورة من هذا الماضي في النهاية" (ص ٣٠٧).

هذه الأسطر القليلة التي جاءت في سياق تطور الشيخ هي الإطار العام للغاية زماناً ومكاناً ولا تخص شيخاً بالذات أو شيوخ النهضة في مجموعهم، وإنما تخص النهضة بأكملها من حيث الجوهر (التوفيق بين التراث والعصر). هذه التوفيقية كمنهج هي لب لباب النهضة المصرية والعربية الحديثة في مختلف تجلياتها النظرية والعملية، وهي سر الأسرار في انتصاراتها وانكساراتها، وخاصة انكساراتها، إنها بذرة النهضة والسقوط معا، وخاصة السقوط فهي التي تراءت على هيئة "الجامع المانع" أو "الوسط الذهبي" وهي أيضاً التي لم تصمد بوجه المعرفة والواقع على السواء حين تعرضت لاختبارات عسيرة، أصبحت المعادلة التوفيقية مع الزمن جرثومة السقوط في جسم النهضة التي كان من الممكن لجهاز المناعة أن يدفع عنها غائلة الموت في لحظات المد الوطني (كإحراز خطوة الاستقلال أو الديمقراطية أو العدل الاجتماعي) ولكن هذا الجهاز كان من الهشاشة بحيث لا يستطيع أن يرد عنها غوائل الدهر المميتة فكانت المعادلة الذهبية تنكسر طوال مراحل السقوط في برائن الدكتاتورية واحتلال الأرض والظلم الاجتماعي الفادح.

ولم يكن "كل شيء" يعود إلى نقطة الصفر كلما وقع السقوط، وإنما كان قصر مراحل النهضة وطول مراحل السقوط يلعب دوره في التفاعل الاقتصادي والاجتماعي والسياسي حتى وصلنا إلى ما يدعوه جابر عصفور بالإظلام أو محنة التنوير. وهي محنة النهضة مع المعادلة التوفيقية التي آلت دورتها إلى انتهاء..

(٤)

.. وفي الخاتمة لابد من أن نكرر سؤال جابر عصفور بل أسئلته "كيف حدث ما حدث وإلى أين نتجه، وهل من مخرج لهذا المأزق؟
والكتاب بأكمله قد صيغ مادة ومنهجاً على هيئة سؤال. وهي سمة العقل النقدي الأولى. وسواء انتميت إلى محاولة الجواب التي اجتهد الكاتب في تقديمها أو لم تفعل، فرتك قد ربح في الحالين زاوية النظر الجديدة بما تطرحه من جهة نقدية للسؤال القديم ومعرفة مغايرة بالسؤال الجديد.
لذلك أقول في اجتهاد مختلف أن عدم وصول نهضتنا إلى "التنوير" - على ما هو شائع في استخدامات هذا المصطلح - هو البنية المعوقة للفكر العربي الحديث. وهي البنية التي حاول طه حسين المساس بها فرد على أعقابها حتى أن أحفاده - نصر أبو زيد - لم يستطع البدء من النقطة التي انتهى إليها طه حسين أو النقطة التي بدأ منها. ومع ذلك قامت القيامة وأصبح غاية المني أن نفرق بين المقدس وتأويله حتى يمكن الانطلاق إلى نقد الفكر الديني. والمقصود هو التراث الفقهي القديم والمعاصر.
والمسألة برمتها لاتخص نصر أبو زيد أو جابر عصفور أو حسين أمين أو سعيد العشماوي أو خليل عبد الكريم أو سيد القمني، فمنذ ثلاثين عاماً حاول

صادق جلال العظم في كتابه "نقد الفكر الديني" أن يقارب النتائج التي انتهى إليها طه حسين في أضيق نطاق، ولكنه هو الآخر رد على أعقابيه من لبنان - منارة الليبرالية القديمة - بالزجر العنيف.

وتبقى محاولات شبلي شميل وفرح أنطون وسلامة موسى للانتقال بالنهضة إلى محطة التنوير وباعتبارهم من غير المسلمين فقد ظل تأثيرهم الحقيقي هامشياً في مجتمع إسلامي. وبقيت الشكوك تحيطهم إلى اليوم. وبقيت أيضاً المعوقات البنائية التي تحول دون النهضة والتنوير. وهي المعوقات التي أفرزت ما يشبه القانون: لامجال للسكون والتوقف، فإذا لم تستقدم النهضة تخلفت، إنه قانون الحركة. وعندما تقتصر مراحل النهضة وتستطيل مراحل السقوط، فإن ذلك يعني أن جرثومة "التوفيق بين التراث والعصر" قد كبرت وتضخمت وتمكنت - بطول التراكم السلبي - من الجسم بأكمله حتى أصبح السقوط عنوان مرحلة كاملة على أنقاض النهضة التي كانت ولم تستطع، بأنها كانت المعادلة التوفيقية الرثة، الوصول إلى التنوير.

ولم تكن الإشكالية في يوم من الأيام خارج سياق التاريخ. لم تكن قصوراً في التفكير عند المفكرين أو غياب الشجاعة من القلوب. وإنما أقبلت معادلة التوفيق بين التراث والعصر من صميم احتياجات المجتمعات الأكثر تقدماً في العالم العربي والتي كانت ترزخ طول القرن الماضي بين حجرى الرخى: الهيمنة العثمانية والاستعمار الغربي الحديث (فرنسا تحديداً) سواء في حملة قصيرة العمر كحملة بونايرت أو كاستعمار استيطاني كما في حالة الجزائر. وكان كبار ملاك الأراضي في مصر وتونس وسوريا ولبنان والعراق، هم أنفسهم الذين يتحولون إلى التجارة في ظل نظام عالمي يفرض شروطه على هذه التجارة.

ولكن التحول الجزئي أو الكلى عن الأرض إلى التبادل السلعي والمالي، خلق احتياجات لم تكن واردة من قبل، هي ما ندعوه بتحديث أسواق المستعمرات وأشباه المستعمرات. هكذا بدأ التحديث من أسفل، من البنية الأساسية للمجتمع بمد الخطوط الحديدية والبحرية وإقامة المؤسسات اللازمة للمعاملات الداخلية والخارجية وشق الطرق الجديدة التي توحد البلاد واستيراد الآلات والماكينات القادرة على التفاعل مع الأوضاع الاقتصادية الجديدة وإعادة تأسيس شبكات الري" ونشر التعليم المهني أساسا وترجمة المصطلحات الوافدة، والترجمة عامة للتعبير عن المتغيرات الاجتماعية المتلاحقة. كذلك الأبنية المعمارية والهندسية التي تستجيب لهذه المتغيرات في هياكل الإنتاج والاستهلاك والتمويل والمحاسبات، ورفقة البنية الأساسية للمجتمعات الزراعية - التجارية - الصناعية الوليدة، كان لابد من بنية فوقية تحميها وتديرها، بسن التشريعات والقوانين والسياسات التي كان من شأنها تخليق ثقافة جديدة في مجال القيم والعلاقات الاجتماعية.

هنا كان يمكن أن يقع الصدام بين الواقع والوقائع. أما الواقع فكانت تحكمه منظومة من القيم العثمانية المختلطة بالعادات والتقاليد والعقائد الوافدة من أغوار سحيقة في الشرائع الاجتماعية التي تبرجت تجاريا والثروة الوطنية هي المصدر الداخلي للوقائع وكانت رؤوس الأموال والماكينات هي المصدر الخارجي، وكانت السوق نقطة اللقاء بين الوقائع الداخلية والخارجية. وهي نقطة لقاء مغايرة كلياً لما جرى في أوروبا، حيث نشأت البرجوازية في مواجهة الإقطاع على المستويات كافة: بكشوفها وفتوحاتها العلمية اخترعت وسائلها التكنولوجية لتغيير أدوات الإنتاج والقيم الاجتماعية والعقائد الدينية

والسياسية. ولكنها أمور لم تقع في بلادنا ، بسبب القطيعة الحضارية التي أحدثتها الهيمنة العثمانية لعدة قرون مع عصر الازدهار للحضارة الإسلامية. أى أن الانقطاع لم يكن بيننا وبين الغرب، وإنما كان بيننا وبين تراثنا بالذات وهو التراث الذى أفاد الغرب فى نهضته فتقدم، ولأننا لم نتصل به اتصالاً عضوياً فى الوقت المناسب تخلفنا. التواصل والتراكم هو الذى كان يكفل لنا التقدم ، أما لانقطاع القهرى فى ظل الهيمنة العثمانية فقد أوقفنا أسرى التخلف عن العالم بعد أن كنا جزءاً طليعياً فى تحركه نحو التقدم. ولأن الزمن لايعرف الفراغ، فقد سبقنا الغرب بنهضته إلى التنوير، ثم إلى ثورته التكنولوجية والاجتماعية والسياسية المتلاحقة.

وكان المستحيل أن تكون صدى للصوت الغربى أو صورة من الأصل، فالزمان لايتناسخ. لذلك اختلف مسار الدولة القومية الحديثة فى الغرب عن مسار الدولة المدنية الحديثة فى بلادنا حيث صادفنا المأزق عند المنعطف. وانهماك شيوخ النهضة العظام فى الافتاء بأن "ماينفعنا" من العرب "لايتعارض" مع تراثنا وديننا وقيمنا لاجراء علينا من استيراده. وكان لابد من أن يكون رموز النهضة الكبار من الأزهر، لأن الأصل فى قبول أو رفض الحضارة الوافدة، هو الموروث. إنه الميزان والقيمة المعيارية. لذلك كان حسن العطار والطهطاوى ومحمد عبده من رجال الأزهر الذين وضعوا الأساس القيمى لمعادلة التوفيق بين التراث والعصر. وكان التراث فى أدبياتهم ومواقعهم حاصل جمع المقدس والتأويل، وكان ذلك هو نفسه التراث عند عامة الشعب مضافاً إليه جملة القيم والتقاليد والأعراف والعادات المترسبة غير العصور. أما "العصر" - وهو ما يعنى الزمان - فقد كان لديهم ولدى غيرهم هو المكان،

أوروبا. ولكن هذا المعنى فى التداول، كان لدى النخبة المدنية خصوصاً، هو إقامة الدولة الحديثة والمجتمع المدني وأساسهما الليبرالى بدءاً من الإقرار بحرية العقل، حرية الفكر والتعبير وانتهاءً بحق المواطنة: أما بالنسبة للقوام الاجتماعى الرجراج بسبب النشأة الممسوخة للبرجوازية شبه التجارية شبه الصناعية المولودة أصلاً من الزواج القمعى بين كبار الملاك والاحتكارات الأجنبية فقد كان العصر هو التكنولوجيا.

فى مراحل المد الوطنى ازدهرت معادلة التوفيق النهضوية، وعلا فيها صوت النخبة الهاتف لحرية العقل والمجتمع المدني وتحديث الدولة دون أن يخفت صوت التجار والصناع الهاتف للتكنولوجيا. وفى مراحل الأزمات يحدث العكس، فيرتفع صوت التكنولوجيا على حساب حرية العقل والمجتمع المدني والدولة الحديثة. ولكن فى الحالين كان التراث هناك فى أحد تجلياته التى أوضحها جابر عصفور.

ولكن المسكوت عنه فى "هوامش على دفتر التنوير" أننا وصلنا الآن إلى مرحلة "لاصوت يعلو على صوت التكنولوجيا" بمعنى الاستيراد والتصدير بطبيعة الحال وليس الإنتاج. بهذا المعنى فهى ليست فقط تكنولوجيا الاستهلاك، وإنما هى أولاً وهم التكنولوجيا. والسبب فى ذلك المنطق التجارى الكامن فى النشأة المتجددة لشرائح الاستيراد والتصدير. ولأن ذلك يتم على حساب الوجه الآخر للعملة، وهو حرية العقل والدولة الحديثة والمجتمع المدني، فإن "التراث" يبقى إشكالية مستعصية على الحل. وهى الإشكالية التى قام جابر عصفور بتفكيكها وإعادة بنائها كسياق تاريخى لا يقبل الإسقاط أو الانتقائية، الاستلهام أو التعويض.

لقد تمكنت أخيراً جرثومة التوفيق من إسقاط النهضة، ومن ثم انفرد بالتراث أكثر التجار بيعاً له في مزاد الانفتاح السعيد. وبانفراط طرفي المعادلة التوفيقية لم تعد هناك نهضة جديدة ممكنة بغير استبدال التركيب بالتوفيق الذي كان.

ويبدأ التركيب بالإقرار بوحدة الحضارة الإنسانية، وأتينا جزءاً من هذه الحضارة ولستنا في مواجهتها. وأن خصوصيتنا تكمن في أسلوب التفاعل مع جوهر هذه الحضارة.

(٥)

يكاد يكون ككتاب "مدخل إلى التنوير" (١٩٩٤) الوجه الآخر لكتاب "هوامش على دفتر التنوير" فإذا كان جابر عصفور قد عالج إشكالية التراث، فإن مراد وهبة في كتابه الجديد يعالج إشكالية العصر. ومن ثم نكون قد حصلنا على تصور ما لعناصر وأصول معادلة "التوفيق" بين التراث والعصر التي حكمت حياتنا المادية والمعنوية قرابة قرن ونصف صعوداً وهبوطاً، إلى أن آلت إلى انتهاء، ويانتصار السقوط "على النهضة" التي كانت. وقد أدركنا أن مفهوم "العصر" كان يعنى لدى النخبة وبالتدقيق أحد قطاعاتها حرية الفكر والتعبير، وكانت تعنى لدى عامة الناس التكنولوجيا. وكان مفهوم التكنولوجيا محصوراً في "الآلة" من حيث وظائفها المحددة دون ماهيتها الفكرية. وهو الأمر الذي يتيح لنا استهلاكها - وربما ترميمها أن انسدت - دون إنتاجها. ولكنه أولاً وأخيراً الأمر الذي يبسر للمنطق التجاري - بالاستيراد والتصدير - على مجتمع الاستهلاك من ناحية، ومن ناحية أخرى يوفر علينا مشقة "المعرفة". أى أنه يوفر احتمالات الصدام بين "الآلة" التي

نحتاج إليها والعقل الذى نوهم أنفسنا بانصراف الحاجة إليه . ومن ثم فقد كانت حرية العقل لدى النخبة هي حريته في استنباط التسويغ الشرعى لاستخدام التكنولوجيا واستهلاكها حتى على عبد الرازق حين أراد أن يكرس مبادئ الدولة المدنية والحكم المدنى كانت الأسانيد النصية المقدسة هي وسيلته . وحين كان محمد عماره غارقا في التراث الوطنى للنهضة المصرية قبل أن ينقلب على نفسه إلى صفوف الإسلام السياسى لم يفعل أكثر من أنه ازداد غرماً لهذه الأسانيد من عيون التراث . أما الإمام محمد عبده فهو الرمز الأكبر لأطروحة النهضة الأساسية سواء في تفسيره أو فتاويه ، فهو يؤول النص بما يشفع "للمدينة" أن تكون بمنأى عن الحرام . ورفاعة الطهطاوى نفسه كان الأب الشرعى للاتشقاكية ونصحنا باتخاذها بوصلة للاختيار عن الغرب بما لا يتعارض أو يتناقض مع الشرع أو الأعراف العامة . وقد كتب أحد أساتذته إلى محمد على بما يعنى أن الطهطاوى يعتقد في بعض الخرافات . ولكننا حين نعلم أن الكثير من المؤلفات الفرنسية التى نقلها بنفسه إلى العربية أو إشراف على ترجمتها أو طلب من تلاميذه أن يقوموا بنقلها هي كتب في التكنولوجيا (الطب والهندسة والجغرافيا) نفهم مغزى التكنولوجيا باعتبارها الآلة - المعجزة أو الشيطانة - التي يمكنها إنجاز ما لا يستطيعه سواعد الرجال في وقت أقصر ودقة أكبر . ولكنها ليست في جميع الأحوال فكراً قد يصطدم بأعمال العقل مع الأصول الشرعية . وكان علينا أن ننتظر أكثر من قرن ونصف القرن حتى يجيء الشيخ الشعراوي فيحل الإشكالية من جذورها بقوله إن منجزات العلم الحديث "مسخرة لنا" وهو قول من أقوى الأدلة على انفراط معادلة التوفيق بين التراث وما سمي بالعصر ، والمقصود هو التكنولوجيا

المختزلة فى الآلات والماكينات وكل وسائل الرفاهية لمجتمع استهلاكي يزداد - بالرغم من بريق المظاهر التكنولوجية الصاخبة - فقرا وتخلفا .
وبانفراط معادلة التوفيق انفراد التراث بأشكاله وتجلياته التى أوضحها جابر عصفور بالساحة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وقد أضيققت إليه وباسمه مخلفات عصور الانحطاط من جهالات وخرافات وشعوذات.
لذلك تأتى كتاب "مدخل إلى التنوير" للدكتور مراد وهبة فى زمانه ومكانه فهو يستكمل معالجة لتراث بمعالجة "العصر". وهو كأي مفكر أصيل يكتفى بطرح السؤال. أى عصر ممن يتكون؟ كيف يتبادل التأثير والتأثر؟ ماذا يقبل منه التخصيص وماذا يقبل التعميم؟ ماذا يبقى منه وماذا يتلاشى؟ إلى بقية المكونات والسؤال: ما هو العصر؟

ويختلف السؤال، بطبيعة الحال، حسب هوية صاحبه وهوية المخاطب، فالسؤال بحد ذاته خطاب.

وقد يجوز لنا أن نضع له إطاراً كأداة إجرائية غايتها الإيضاح، وقد نعد إلى تفكيكه بقصد التحليل خاصة وأن مراد وهبة يبدو كما لو كان محايداً، وبالتالي يظهر السؤال بريئاً.

ولكن الأمر ليس على هذا النحو من البساطة، فقد عرفنا على مدى هذا القرن مونتسكيو وفولتير وديدر وكانت وغيرهم من قادة التنوير الأوروبي ولم نعرف مع ذلك عصر التنوير. هل لأن هؤلاء التنويريين الذين عرفناهم - ترجمة أو عرضاً - بأقلام محمد حسين هيكل وشلبى شميل وإسماعيل مظهر وطه حسين وأحمد لطفى السيد وسلامة موسى وفرح أنطون كانوا من الأوروبيين، ثقافتهم فى القرن الثامن عشر وكذلك مجتمعاتهم وتاريخهم يختلف عن

تاريخنا وثقافتنا ومجتمعنا؟ وبالتالي، فقد كان مصدر الخطاب مختلفاً من حيث أنه مخاطب مغاير؟

أم أن هناك تنويراً أوروبياً وآخر عربياً تختلف مسيرته عن مسيرة الأول، ومن ثم فإن ما رقدنا به رواد النهضة من قشور التنوير كان بمعزل عن المجرى الرئيسى لحياتنا من حيث قاع المجرى وصلابة التربة واتساعه وطوله؟ وهل كان من الممكن لمعادلة التوفيق بين التراث والعصر ألا تكون، وأن يحل مكانها التركيب الذى قد يفضى إلى التنوير بفارق قرن بين الثامن عشر الأوروبى والتاسع عشر العربى؟

من هذه الأسئلة الثلاث سوف نصوغ إطاراً لقراءة مراد وهبة الذى لا يتصدى للجواب عنها ولكنه مهما بلغ من الحيادية ومن التحدد فى دائرة عصر التنوير لا يملك رفاهية الفكاك منها. بل أزعج أن هذه الأسئلة، خارج النص المكتوب، تشكل الخلفية المركزية للسؤال الكبير المطروح.

ومن حيث الإطار الذى نقترحه للقراءة، فإن الجواب الخاص وبالأسئلة الثلاثة هو أن الحضارة الإسلامية الإنسانية - والثقافة ضمناً - هى واحدة تتكون وتركب من أصول متعددة. وما تدعوه منذ النهضة الأوروبية إلى الوقت الراهن بالحضارة الغربية ليس أكثر من الحضارة الإنسانية الحديثة وقد اتخذت مركزها فى إحدى المراحل لأسباب عديدة فى الغرب وهى ليست غربية إلا بقدر ما أضاف الغرب إلى الأصول والفروع التى صبت فى نهضته.

ونحن فى المنطقة العربية المعروفة الآن قد أضفنا مرتين حاسمتين إلى بنیان الحضارة الإنسانية : من مصر القديمة وبابل وفينيقيا فى المرة الأولى، ومن ذروة ازدهار الحضارة العربية الإسلامية فى المرة الثانية. ولم تكن سعاة

بريد بين اليونان القديمة والنهضة الأوروبية بل كنا ومازلنا شركاء أصليون في بناء الحضارة الحديثة بما أخذته وتمثلته من الأجزاء الحية من عطائنا الحضارى السابق. لذلك فالعلاقة الحضارية الصحية والصحيحة لا تكمن في الأخذ والعطاء بمعنى الاستيراد والتصدير، وإنما برؤية أنفسنا والعالم كشركاء أصليين في مصير الحضارة الواحدة التي تجمعنا على اختلاف خصوصياتنا، إنتاجا واستهلاكاً.

(٦)

لا سبيل لنسخ التاريخ باستحضاره أو باستناده. هذه هي الأشكالية الأولى المضمرة في كتاب مراد وهبة، سواء في القسم الأوروبي الذي يتكلم عن عصر التنوير في القرن الثامن عشر أو في القسم العربى الذي يتكلم عن القرن الذي يليه. هذه الأشكالية تضم القول إننا لم نكن نستطيع أن نستأنف مسيرتنا الحضارية من النقطة التي انتهت إليها ذروة الحضارة الأوروبية العربية الإسلامية أو النقطة التي تبدأ منها التقدم الغربى.

لم تستطع فتوحات الإمبراطورية العثمانية أن تكون ردا حضاريا على الخروج التاريخى من الأندلس. واكتسب هذا الخروج تاريخية بخط سيره المتراجع حتى الخروج من فلسطين. ومعنى ذلك أن سقوط الأندلس قد "انتصر" على الفتوحات العثمانية، لأن وجهها العسكرى المحض كان قد تخلص عن الوجه الحضارى للفتوحات الإسلامية الأولى. وهكذا بدأت هذه الفتوحات نفسها في التراجع حتى أصبحت تركيا "رجل أوروبا المريض" إلى أن سقطت الخلافة العثمانية في الربيع الأول من هذا القرن.

وكما أن سقوط الأندلس كان هو ذاته بداية البيقطة الأوروبية الهائلة

باكتشاف الأرض الجديدة (القارة الأمريكية)، فإن التراجع العثماني قد صاحب هو الآخر عصر النهضة الأوروبية. هذا هو "المفصل" الذي يجب أن نمسك به، لأن هذا التراجع وذاك السقوط كان تجسيدا للانفصال عن ذروة الازدهار الذي حققته الحضارة الإسلامية خلال عقودها الأربعة الأولى. وهي الذروة التي جعل منها الأوروبيون أحد مصادر نهضتهم. ولكن العودة إليها من جانبنا في القرن الماضي كان ضربا من المستحيل. إن ابن الهيثم والخوازمي وابن سينا وابن رشد وغيرهم من علماء وفلاسفة المسلمين قد تم استيهاهم في علوم الأوروبيين وفلسفاتهم حتى تجاوزوا في المعرفة العلمية وتطبيقاتها الأصول الإسلامية واليونانية وغيرها من جذور عصر النهضة.

ولم نستطع أن نكون جزءاً من ذلك العصر بالرغم من جذورنا، لأن العصر العثماني الطويل الأمد، قطع بيننا وبينها حتى أوقف العمل في بنية الدولة والمجتمع بالمحركات الثلاثة لأزدهار الحضارة الإسلامية: الحوار (بإغلاق باب الاجتهاد) والمنظور التاريخي (بالانكفاء على الذات باعتبارها الألف والياء مصونة لاتمس) والعقلانية (بالحق الأهم في السلطة و سريان الاستحوذ على الحقيقة الواحدة المطلقة). ولتوقف العمل بالمحركات القديمة زمنا طويلا فإن ازدهار الحضارة الإسلامية لم يأفل فحسب، بل حلت مكانه منظومات القيم العثمانية التي أودت بدولة الخلافة ودفعت بالشعوب التي كانت في ظلها إلى إفسار التخلف ومضاعفاته.

كتاب مراد وهبه (مدخل إلى التنوير) يرسم لنا بدقة وعمق خريطة هذه المضاعفات. وهو يرسمها بطريقة المغامرة وأسلوب النقائض. أي أنه يقول لنا ماذا حدث في أوروبا خلال القرن الثامن عشر - عصر التنوير - ونحن ندرك

سلفاً على أى حال كنا فى هذا الوقت، وربما ما زلنا إلى اليوم. يقول لنا أولاً إن التنوير سواء كانت له جذور عند اليونان القدماء أو عند الإنجليز بين القرنين السادس عشر والسابع عشر، فإنه فى خاتمة المطاف هو سليل عصر النهضة والابن العبقري للقرن الثامن عشر والأب الشرعى للشورة الفرنسية والجد الأكبر للحدأة المعاصرة وثروتها العلمية التكنولوجية. ولنا أن نفهم من ذلك أن أوروبا - ثم أمريكا - قد واصلت "التراكم الحضارى" فليست هناك فجوات تاريخية ممتدة بين مرحلة وأخرى. وإنما هناك تواصل نوعى قد تتخلله عثرات كمية وجزئية، ولكن المسيرة سرعان ما تستمر تصحح نفسها بنفسها. يقول لنا مراد وهبة أيضاً إن التنوير كان يخضع لنظرية الأوانى المستطرفة، بشرط تجانس الأوانى، إذا كان من الممكن للديموقراطية الإنجليزية أن تسبق الشورة الفرنسية، وكان من الممكن للرياضيات أن تسابق الفلسفة، وأن يسبق بيكون وجاليليو وديكارت وأن يؤثر لوك ونيوتن فى الجميع. ولكن الحال أن أوروبا كانت قاعدة الأوانى المستطرفة، ومن هم خارجها كانوا خارج هذه القاعدة وأوانيتها لاتعدام إنتاجهم الحضارى فى ذلك الوقت، الإنتاج القادر على العطاء الذين يستحق صاحبه نصيباً فى التوزيع.

ولكن مراد وهبة لايجعل من تلك اللحظة التاريخية قدراً مقدوراً، فأمريكا حين تقبل شروط الأوانى المستطرفة وتقدم عطاءها، فإنها تفوز بعضوية الحضارة الجديدة. والأمم نفسه ينطبق على اليابان والصين وبعض أقطار أمريكا اللاتينية. وبذلك تصبح الحضارة عالمية ولا يعود مركزها الوحيد. ويغدو المعنى الحقيقى للتبعية هو انعدام القدرة على الإنتاج وإعلاء شأن الاستهلاك (بالمعنى الحضارى الشامل).

ولعله من أهم العناصر المنهجية فى تفكير مراد وهبة ربطه العميق بين الظواهر الاجتماعية والاقتصادية فيفرق بين الرأسمالية المنتجة (ويسمىها المستنيرة) وبين الرأسمالية الطفيلية (وأدعوها بالنظام العشوائى) التى تخاصم الاستنارة من حيث المبدأ. وتطبيقا لهذه الرؤية البصيرة فإننا نقول إن الرأسماليات الممسوخة فى العالم الثالث، وقد كانت ولادتها فى بلادنا ثمرة الزواج القهري بين كبار الملاك والاحتكارات الأجنبية عبر "التجارة" هى التى وصلت بنا فى خاتمة المطاف إلى محطة الانفتاح العشوائى الخصم العنيد للإنتاج والنهضة على السواء، والرحم الخصب لكتائب القتال ضد أى تنوير. لم يكن التنوير فى أوروبا القرن الثامن عشر تيارا واحدا، ولم يكن التنوير فارس الساحة الفكرية الوحيد، ولم يكن تيارا فلسفيا وفنيا فقط أو علميا فقط، ولم يكن سياقاً منسجماً من خطوط مستقيمة أو دائرية. وإنما كان عصراً كاملاً مليئاً بالتناقضات والاختلافات العميقة. كان فولتير الذى رصد عمره لتحطيم المؤسسة الدينية رجلاً مؤمناً يقول "حين أرى لوالد الجسم الإنسانى استنتج أن موجوداً عاقلاً رتب هذه الأعضاء، وأن العينين أعطيتا للرؤية واليدين للقبض... الخ" (ص ٣٨). وكان دولباك رجلاً مادياً هاجم المسيحية فى كتابين هما "مذهب الطبيعة" (١٧٧٠) و"الحسن المشترك" (١٧٧٢)، ويقول "ليس فى الكون سوى مادة متحركة بذاتها، وأن كل شئ يفسر بالمادة والحركة، وهما أزليتان أبديتان خاضعتان لقوانين ضرورية هى خصائصهما، فليس العالم متروكاً للصدفة ولا مدبراً بآله، ولا غائبة فى الطبيعة: ليست العين مصنوعة للرؤية ولا القدم للمشي. ولكن الرؤية والمشي نتيجتان لاجتماع أجزاء المادة (ص ٥٦).

وكثيرون من قادة التنوير هم من أمثال فولتير وغيرهم من أمثال دولباك وغيرهم بين من يؤمنون بالله ولا يعتقدون في الأديان. ولا يرون رابطة ملزمة بين الاثنين. ولكن الجميع يشتركون في مبدأ واحد هو: سلطان العقل ونسبية المعرفة، فالعقل ناقد لذاته وليس من حقائق مطلقة. لذلك كان التنويريون هم أصحاب الفلسفة النقدية بامتياز، وهم أصحاب المنهج العلمي بتحيز. ذلك أن "العلم" يتطور، وكذلك المنهج العلمي.

وقد يظن البعض أن التنوير كان مجرد معركة فكرية وذهنية مجردة. ولكن كتاب مراد وهبة يقول بغير ذلك، فقد كان مفهوم الأصالة عند الناس هو احتياجاتهم الحقيقية وواقعهم اليومي (وليس التراث). وكانت المعاصرة هي كشف العلم في مختلف المجالات وترجمة هذه الكشوف إلى وسائل إنتاج جديدة. ثم تحتاج هذه الوسائل إلى نظم اقتصادية وسياسية جديدة تصوغ علاقات الإنتاج الجديدة فيكتب مونتسكيو "روح القوانين" ويكتب "جان روسو" "العقد الاجتماعي" ويحرر ديدرو ويشرف على تحرير "الانسكلوبيديا". مشات المطارق تدق أعناق الأنظمة الدكتاتورية اللاهوتية من رموز الأباطرة والبابوات أي بين السلطتين الزمنية والدينية وتحتاج العلاقات الاجتماعية الجديدة إلى منظومات مغايرة من القيم فتصبح الليبرالية والعلمانية والعقلانية هي المنظومات الجديدة التي تعبر عن نفسها في التعليم والرواية والقصة والشعر. وحين تستحيل قيم التنوير دما يسرى في الشرايين تدق الثورة الفرنسية أبواب التاريخ.

ولاسبيل لنسخ التاريخ، سواء بوصل ما انقطع بيننا وبين الحضارة العربية الإسلامية في أوج ازدهارها أو بتعويض غيابنا عن الأرائى المستطرفة لتنوير عصر لم يتوقف أصحابه عن التقدم. وهذه هي الإشكالية التي يعالجها مراد وهبة في القسم الثاني من "مدخل إلى التنوير".

لم نكن لنستطيع أن نصل بين مقدمات القرن التاسع عشر العربى ونهايات ازدهار الحضارة العربية الإسلامية، ونغفل عدة قرون لم يعيشها العالم فى "فراغ". وليس من حقنا أن نفترض أن الحضارة الإسلامية فضلا عما سبقها من حضارات المنطقة قد ماتت وانتهى الأمر، فأجزأها الحية قد استوعبت فى سياق آخر ومكان مختلف هو الغرب. ولم نكن فى الوقت نفسه لنستطيع أن نصل بيننا وبين الحضارة فى الغرب ونتجاهل الفجوة التى وقعت لنا بالهيمنة العثمانية.

وعلى النقيض من الأدبيات الفكرية الرائجة، يطرح مراد وهبة فى كل صفحة تقريرا من كتابة المهم أكثر من سؤال، بينما أغلب تلك الأدبيات يتسم بالقدرة المذهلة على تقديم الأجوبة ولا يكتفى مراد وهبة بذلك، فهو يتحلى بدرجة عالية من الأمانة إذا حاول الجواب الذى قد يكون لغيره فضل كبير أو صغير فى بلورة عناصره أو إضافتها.

وقد قلنا إن الإشكالية المضمرة فى كتاب "مدخل إلى التنوير" أننا لانستطيع أن نستأنف النهضة فضلا عن التنوير من النقطة التى انتهت إليها الحضارة الإسلامية أو النقطة التى بدأ منها التقدم الغربى. ولا يقدم مراد وهبة حلا لهذه الإشكالية، ولكنه يجيب بمزيد من الأسئلة. ويقود كتيبته من الأسئلة على محورين: الأول هو الموقف الأوروبى من ابن رشد بين مقدمات عصر النهضة الأوروبية، والثانى هو موقف الرواد المصريين والعرب والكبار من الفكر الأوروبى فى بدايات النهضة العربية الحديثة. وقد نلاحظ على الجبهتين

قدرا هائلا من التسامح أحب أن أدعوه بالرغبة الحقيقية فى الحوار مما يجب أن نفهمه على أن هناك اقتناعاً مشتركاً بين المتحاورين بأن طرفاً واحداً لا يملك الحقيقة، أو على الأقل أن هناك استعداداً لدى جميع الأطراف لمعرفة "الجديد" فى وجهة النظر المقابلة.

أما المحور الأول الذى يمكن وصفه بجبهة ابن رشد، فإن مراد وهبة يصوغها على النحو التالى: إن فردريك الثانى الذى تميز بمحاولة الحد من سلطان رجال الدين والنبلاء ودعم الطبقة المتوسطة الجديدة (المسماة بالطبقة الثالثة) وجد من يشير عليه بسلاح فكرى يقاوم البابوية ويرر العلمانية هو ترجمة مؤلفات ابن رشد "لأن فلسفته تستجيب لمناهضة الثيوقراطية كنظام اجتماعى تسانده الكنيسة "الرومانية". وعندما شاع تأويل ابن رشد لأرسطو وصفت الرشدية فى قلب باريس (كلية الفنون) بأنها "أكمل مظهر للعقل". غير أن سيجردى برايان (١٢٣٥ - ١٢٨٢) - أشهر الرشديين حينذاك - تعرض لاضطراب عنيف فى محكمة التفتيش حين أصر على القول "إن فلسفة أرسطو كما شرحها ابن رشد تمثل حكم العقل الطبيعى" ثم تعرضت الرشدية لهجوم كبير من جانب الكنيسة والاكليروس حتى وصلت الإشارة من البابا إسكندر الرابع إلى القدس البرت الأكبر عام ١٢٥٦ فأصدر كتاباً عنوانه "وفى وحدة العقل". وهو العنوان نفسه الذى اتخذته توما الأكوينى لكتابه "وحدة العقل ضد الرشديين" عام (١٢٦٥). والمقصود من الكتابين مهاجمة النظرية الرشدية القائلة بالتمييز بين اللاهوت والفلسفة أو بين العقل والدين. وسرعان ما أصدر أسقف باريس اتين تامبيه عام ١٢٧٧ قائمة تضمنت ثلاث عشرة قضية تخص الرشديين هرم تعليمها، وكان من بين هذه القضايا "قولهم - أى الرشديين -

بحقيقتين مختلفتين فلسفية ودينية وصادقتين معا". وكانت هذه النظرية التي دفعت بريسون لول (١٢٣٥ - ١٣١٥) إلى إصدار مؤلفاته العديد في المنطق للرد على الرشدية والرشديين. وكان كتابه الأشهر "الفن الأكبر" هو الأكثر دفاعاً عن وحدة العقل والدين. وظل حتى بدايات القرن الرابع عشر (١٣١٠ - ١٣١٢) ينتقد تفرقة ابن رشد بين الحقيقتين اللاهوتية والفلسفية. وفي عام ١٣١١ كان قد تقدم بثلاث عرائض إلى كليمان الخامس يطالب فيها بإزالة مؤلفات ابن رشد، وتحذير أي مسيحي من قراءتها. وكان ابن رشد قد عرض نظريته في الحقيقة المزدوجة ضمن كتابه "فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" حيث قال بالتأويل إذا وقف ظاهر النص حائلاً دون القبول العقلي. والتأويل عند ابن رشد يختلف عن المفهوم التقليدي للتأويل أو التفسير أو الاجتهاد، فتأويله هو "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية".

ويتابع مراد وهبة تأثير ابن رشد في الفكر والحياة إبان عصر النهضة الأوروبية فيقول "إن حركة الرشديين التي بلورت مفهومه في التأويل قد أسهمت في ولادة أمرين مدهشين هما: الهرمنيوطيقا والتنوير. وبالرغم من شيوع الفكرة لهرمسية عند اليونان باعتبار هرمس هو المنوط بتأويل "كلام الآله" لليونانيين القمراء حتى أن أرسطو كتب "عن الهرمنيوطيقا" وموضوعه البنية النحوية التي تربط بين الموضوع والمحمول في الكلام الإنساني من أجل الكشف عن خصائص الأشياء". بيد أن الهرمنيوطيقا لم تصبح علماً إلا في عصر النهضة والإصلاح الديني لمواجهة السلطة الكنسية التي تزعم أن لها وحدها الحق في فهم وتأويل النصوص المقدسة" (ص ١٣٩). وكان من أثر ذلك أن أعلن

ماثيوس فلاسيوس إيليريكوس مبدأ القائل "إذا كان الكتاب المقدس لم يفهم تماماً فهذا لا يعني أن تفرض الكنيسة تأويلًا برانياً من أجل أن تجعله مقبولاً" (نفس الصفحة). وهكذا اقضت نشأة الهرمنيوطيقا إلى الكشف عن مدى أصالة النص مناهج فليولوجية نقدية. أما فلاسفة التنوير فقد حصروا الهرمنيوطيقا في مجال المنطق وحيث إن الهرمنيوطيقا تدخل في علاقة عضوية مع نفي الدوجماتيقية (الوثوقية، اليقينية، الإطلاقية) فإنها تنفي تبعاً لذلك الوهم بامتلاك الحقيقة المطلقة. وهو الأمر الذي يلتقي تماماً مع مفهوم التأويل عند ابن رشد. ومن هنا كان انشغال كريستيان فولف أحد عظماء التنوير بالهرمنيوطيقا في الكشف عن مدى أصالة النص - دينياً كان أو تاريخياً - فأصدر "المنطق" الذي تضمن فصلاً في تأويل الكتاب المقدس.

هذا هو المحور الأول الذي يمكن وصفه بالرشدية في أوروبا. ولو أن مراد وهبة قد تابع أيضاً تأثير الخلدونية (نسبة إلى ابن خلدون) لقلنا إن الشواهد لاتعوزنا في مجال العلوم الإنسانية على قدرة الأجزاء الحية من تراثنا وطاقاتها الخلاقة حين تندمج في حركة فكرية تنشد التقدم للعقل والمجتمع على السواء. وهو الأمر الذي لم يتح لابن رشد أن يفعله في مجتمعه وسياق حضارته، لأن التكفير لاحقه والنفي طارده والنيران أحرقت مؤلفاته. أما الآخرون من الأوروبيين فقد حاوروه بالاتفاق والمخالفة والرفض والقبول والتردد بين هذا وذاك وكانوا هم الذين نقلوه إلى لغاتهم، كما كنا نحن أيضاً نترجم عن الآخرين في عصر الازدهار العظيم وقد التقى بعضهم مع فكره لدرجة الانتساب إليه والاتصاف باسمه، واختلف معه البعض الآخر ولكنه كان قد أصبح "خميرة عكنة" ضد سلطان الكهنوت تمهيداً لسلطان في عصر التنوير.

والدرس الأول من الرشدية في أوروبا هو أن الحضارة ليست دائرة مغلقة تبدأ الألف عند أصحابها وتنتهي بالياء، فهم في حالة اكتفاء ذاتي صامد لمتغيرات الزمن. وهذه هي العاهة التي تعكس انحطاط الأمم أو تخلفها: توهم الكمال النهائي والامتلاء المطلق الذي يفيض على الآخرين ولا يحتاج من خارجه إلى أى آخرين.

حين قيل لفرديريك الثاني إن مؤلفات ابن رشد تصلح سلاحا ماضيا ضد الشيوقراطية لم يسأل: وما ديانة ابن رشد أو ما جنسه ولونه، وإنما قرر ترجمتها على الفور. حتى الذين حاوروه من رجال اللاهوت وتناقضوا مع أفكاره لم يبحثوا عن إسلامه أو عرويقه ولم يمسوا دينه أو أصله بسوء، وإنما كان الاحتكام إلى العقل والمنطق منهجهم في الحوار.

أما في بلادنا التي تحتاج من الفكر إلى غيرها، فقد نظروا إلى ابن رشد وقد اقترن باسم أرسطو باعتباره من الزنادقة. لذلك أمكن للرشدية في الغرب أن تسهم في تأسيس العلمانية وأن تمهيد للتنوير وأن تبلولا الهرمنيوطيقا انطلاقا من مفهوم "تأحيقة المزدوجة" التي يدعوها مراد وهبه بحفارقة ابن رشد، وانتهى بمفهوم التأويل الذي يرى في النص ظاهرا حقيقيا وباطنا مجازيا، رمزيا. وهي الأفكار التي نشطت في إقامة الجسور بين عصر النهضة وعصر التنوير. أما عندنا، فلا تكفيننا الذكرى المأسوية لابن رشد من القرن الثالث عشر، لأن ذكره تجددت على نحو يفرض حدود نهضتنا الحديثة عند أوائل هذا القرن. وهي الحدود التي انتهت بهذه النهضة إلى السقوط عند نهايات القرن نفسه.

إذا كنا لم نربح معركة ابن رشد فى بلادنا باسم الاكتفاء الذاتى وريحه غيرنا فى معركة العلمانية والتنوير فى بلادهم - بالرغم من المفارقة: أن الرجل ينتمى إلينا ونحن ننتمى إليه - فإننا خسرنا كذلك معركة النهضة حتى حين كنا ننفتح ونتجاوز مع الآخرين. وهذا هو المحور الثانى كان الذى ابن رشد أحد أطرافه غير المباشرين، وكان الكاتب الروسى ليوتولستوى طرفاً مباشراً، وكان الطرف صاحب المبادرة وهو الأستاذ الإمام محمد عبده. وقبل أن يترجم مراد وهبة رسالة تولستوى إلى محمد عبده لم نكن نعرف عن محتواها شيئاً. وإنما كنا نسمع أن ثمة مراسلات بين محمد عبده والكاتب الروسى ولم نقرأ فعلاً سوى رسالة محمد عبده فى كتاب عثمان أمين - رسالته للدكتوراه - وبقي رد تولستوى مجهولاً حتى عشر عليه مراد وهبة فى متحف تولستوى فى موسكو، وبادر إلى ترجمته وتصوير الأصل.

وقد يرتاح الأكاديميون وثائقياً إلى هذا النبأ، ولكن مراد وهبة لا يكتفى بالراحة الأكاديمية فتحليل رسالة محمد عبده يعنى شيئاً ونشرها فى أطروحة عثمان أمين دون الحاشية المشبته فى النص الأصيل يعنى شيئاً آخر وقراءة تولستوى يعنى شيئاً ثالث، وعدم رد الأستاذ الإمام على أسئلة تولستوى يعنى شيئاً رابعاً. وهى الأشياء التى يدق فيها مراد وهبة ويمعن النظر ويستخلص النتائج المغايرة لصدى سماعنا، مجرد السماع، بأنه "كانت" هناك مراسلات بين محمد عبده وتولستوى.

ولكن مراد وهبه الذى لا يكتفى بالكشف عن النص الأصلي للرسالتين المتبادلتين بين الشيخ المصرى والكاتب الروسى بل يمهّد لاكتشاف الوثائق يكشف الرؤى، فيقول "إن المجتمعات التقليدية فى العالم الثالث مجتمعات متفككة. وليس ثمة مبرر للنواح أو التجاهل فهذا واقع وحادث وليس فى الإمكان العودة إلى الوراء، فليس أماننا سوى السير إلى الأفضل أو إلى الأسوأ. وفى هذه الحالة ليس أماننا سوى سؤال واحد على النحو الثانى: هل يمكن للسير إلى الأفضل؟ (ص ١٠٣) فى هذا السياق تغدو العلمانية "روح الحداثة" (ص ١٠٥)، ويكاد هذا التعريف أن يقتصر عند مراد وهبه على النموذج الاشتراكى مادام الاغتراب الرأسمالى لا يحقق العدالة الاجتماعية. وهنا نختلف مع الكاتب الكبير، لا لأن النموذج المتحقق من الاشتراكية فى الماضى القريب قد انهار بل لأن العلمانية بحد ذاتها ليست صيغة شرطية لنظام محدد. بل وهناك عدة تجليات للعلمانية كالديمقراطية والاشتراكية نفسها - لا تلزم بنظام اقتصادى أو اجتماعى: فالعلمانية التركية تختلف عن العلمانية النازية أو العلمانية الستالينية، والأنواع الثلاثة تختلف بدورها عن العلمانية فى النظم الليبرالية غربية كانت أو شرقية كما هو الحال فى الهند. ذلك أن العلمانية ليست نظاما بل إحدى الآليات الديمقراطية، فهى ملازمة للديمقراطية والليبرالية أيضاً. وهاتان الخصيصتان تعرفهما الرأسماليات المنتجة المتقدمة، وقد تعرفهما فى المستقبل غير منظور نماذج اشتراكية لم تعرفها بعد لذلك فى العلمانية إحدى آليات أى نظام ديمقراطى ليبرالى وليست بالتالى "روح الحداثة" وإنما بالضرورة إحدى آلياتها. وفى هذا الإطار فإننى أجد فى الإمام محمد عبده الرمز الأكبر لأطروحة النهضة ومعادلتها

التوفيقية بين التراث والعصر، فالرجل - وليس الظهطاوى - كان يمثل "الشريعة" التي تجسد مفهوم التراث والتي كان عليها أن تقبل أو ترفض "العصر" وكان أقصى ما توصل إليه محمد عبده أنه ليس في الإسلام "سلطة دينية" كذلك التي عرفها الآخرون (يقصد الكنيسة الكاثوليكية في العصور الوسطى). وهو يخاطب تولستوى بالحكيم الجليل الذي أدرك "أن الإنسان جاء إلى هذا الوجود لينبت بالعلم ويثمر بالعمل ولأن تكون ثمرته تعباً ترتاح به نفسه وسعياً يبقى ويرقى به جنسه" (ص ١٩٠) ثم يقول لتولدستوى "كما كانت أراؤك ضياءً يهتدى به الضالون كان مثالك في العمل إماماً يقتدى به المسترشدون. وكما كان وجودك توبيخاً من الله للأغنياء كان مدداً من عنايته للفقراء.. وإن أرفع مجد بلغته وأعظم جزاء نلته هو هذا الذي سموه بالحرمان والإبعاد، فليس ما كان إليك من رؤساء الدين سواء اعتراف منهم وأعلنوه للناس بأنك لست من القوم الضالين فاحمد الله على أن فارقوك بأقوالهم كما كنت فارقتهم في عقائدهم وأعمالهم) (ص ١١٠) وقد اختتم محمد عبده رسالته إلى تولستوى قائلاً: "إذا تفضل الحكيم بالجواب فليكن باللغة الفرنسية"، فإني لا أعرف من اللغات الأوروبية سواها. وكانت الرسالة مؤرخة في ٨ أبريل ١٩٠٤. وكان أحد المستشرقين من أصدقاء تولستوى كوكوريل - هو الذي حمل إليه الرسالة. وقد أجاب عنها تولستوى في ١٢ مايو من العام نفسه قائلاً: إن رسالة الشيخ الإمام قد "أتاحت له الاتصال برجل مستنير" رغم اختلاف العقائد التي تكثر "ولكن ليس هناك سوى دين واحد هو دين الحق أمل ألا أكون قد أخطأت إذا افترضت أن الدين الذي أؤمن به هو دينك الذي يركز على الاعتراف بالله وشريعته في حب الغير، وأن نتمنى للغير ما نتمناه

لأنفسنا. وأعتقد أن جميع المبادئ الدينية تندرج تحت هذا المبدأ كاليهودية والإبراهيمية والبوذية والمسيحية والمحمديين... وكلما كانت الأديان بسيطة اقترنت من هدفها المثالي وهو وحدة الناس جميعا. وهذا ما جعلني أقدر خطابك وأود استمرار اتصالي بك". وفي الخاتمة يطرح تولستوى على الأستاذ الإمام سؤالا: ما رأيك في عقيدة الباب، ومذهب بها الله وأنصاره؟ (ص ١١٢ و ١١٣).

وليس هناك رد من محمد عبده إلى تولستوى، ولكن هناك رسالة من كوكوريل إلى تولستوى في (٢٩ يونيو ١٩٠٦) يخبره فيها بأن الإمام قد توفي منذ عام. ويتساءل مراد وهبه: لماذا اختفى رد تولستوى من القاهرة، ولماذا لم يجب محمد عبده عليه؟ ويجب بلسان مالك بن نبي المفكر الجزائري الراحل بأن غياب الشرط الإيجابي، أي غياب النهضة الحقيقية هو غياب الخطوة الحقيقية لتحرير الإنسان. ويعلق "غياب النهضة يعني غياب التفكير النقدي الذي يعني بدوره حضور المحرمات الثقافية" (ص ١١٥). وهي المحرمات التي من حقنا أن نفترض إنها قد حالت دون التواصل والتفاعل والحوار بين الرمز الأكبر لنهضتها الحديثة، وأحد كبار "المؤمنين" المعاصرين له.

ويميل مراد وهبه إلى أن سؤال تولستوى عن البهائية - التي كان يعرفها من المحرمات الثقافية التي ما كان الإمام محمد عبده سيجازف باقتحامها. ولست أرى ذلك، أو على الأقل فإنه ألحق هذا السبب بآخر هو نوع الإيمان عند تولستوى، فقد كان من الصعب - وقد بلغ هذا الحد من المساواة بين العقائد - أن يسلم الشيخ المصري بأهمية الاستمرار في الحوار. ذلك أن تأكيد الإمام على التوحيد والفطرة واختلاف تولستوى مع رجال الدين هو "كلام في الفكر"

وليس تسويقاً فقهياً لاستخدام التكنولوجيا . وما دام الكلام في الفكر ، فهناك سقف لاسبيل لاختراقه الذي نلتصم ارتفاعه في حوار آخر للإمام مع المفكر السوري فرج أنطون حول ابن رشد ، أي أن ابن رشد يعود مرة أخرى محكاً لهوية النهضة ومداه وما إذا كانت تقضي إلى التنوير أم أن حصادها الفعلي سيكون الظلام بغض النظر عن منجزاتها الكبيرة خلال فترات المد الوطني .

وكان فرج أنطون صاحب مجلة الجامعة قد نشر عام ١٩٠٣ كتاباً بعنوانه "ابن رشد وفلسفته" وقد انحاز أنطون لابن رشد واستخلص من فلسفته - خاصة في الحقيقة المزدوجة - ضرورة الفصل بين الدين والدولة وضرورة المساواة بين المواطنين بغض النظر عن معتقداتهم . وأضاف أن للعقل دائرة ولقلب أخرى وأن العلم بطبيعته من صنع الدائرة الأولى ، أما الثانية فهي مملكة الدين . و من المعروف أن هذه الأطروحة الرشدية قد أثرت في توفيق الحكيم ويحيى حقي وزكي نجيب محمود على امتدادات معاصرة دون أن تقضي إلى غايتها المرجوة التي أنجزتها الرشدية ذاتها في أوروبا قبل ستة قرون . كان الزمن قد فات ، وكان السقف الذي حدده الطهطاوي ومحمد عبده ومن جاؤا بعدهم قد ضاعف انخفاضه فوق "الرموس" بحيث أضحى حرية الفكر غاية المني للنخبة تحت السقف ، فمن حاول رفع رأسه مللجماً واحداً كطه حسين اصطدم عقله بأسياخ الحديد حياً وميتاً لذلك صارت حرية الفكر وليس حرية العقل هي أقصى ما تتمناه النخبة ، تقليداً ساري المفعول إلى الآن . ولأن حرية "الفكر" تحت هذا السقف فقد تمت بمعزل عن الناس ، بل وقد لايتحمس لها الناس في أكثر الأحيان . ذلك أن حرية العقل كما يركز مراد وهبة في العديد من الفقرات هي الحرية التي تبصر في رجل الشارع الذخيرة الحية

للتنوير لأنها ترتبط لزوما بحياته اليومية.

وهكذا تزوج "الاكتفاء الذاتي" بـ "حرية الفكر" لتمتنع النهضة عن الانجاب، ولتزداد الفجوة بين النخبة والشارع اتساعا، ولتتمخض انكسارات النهضة في قرن ونصف القرن عن السقوط المدوي.

(٩)

هذه اذن المعادلة التوفيقية التي طال استقصاؤها لها، فهي تستهدف الفتوى الشرعية لاستخدام التكنولوجيا، وهو ما دعونا زمنا بالثراث والعصر. ولكنها في الأصل الأصيل هي "توفيق" بين الاكتفاء الذاتي والحرية الفكرية تحت سقف هذا الاكتفاء. واقع الأمر أن الاكتفاء الذاتي الذي يرتدى العصمة من الخطأ يحول دون الرؤية النقدية للأشياء والأخر فلا يعرف التفاعل الذي يفضي إلى التركيب. والأخطر أنه ينفي الطرف الآخر في معادلة التوفيق وهو حرية الفكر التي تبقى في أحسن أحوالها أسيرة ارتفاع السقف. أما التكنولوجيا المقصورة من كلمة "العصر" فإنها بتفريغها من "الفكر" - ذروة العقلانية - تتحول عن وظيفتها المرتجاء في الاستقلال وغايتها المأمولة في التكافؤ والنُدبة إلى أن تصبح من أدوات التعبير، وتتخلى عن دورها الطبيعي في تغيير القيم الاجتماعية فتزداد تخلفا بالرغم من حضورها و"استخدامها"، وتغدو "مسخرين" لها ولأصحابها في دعم مجتمع استهلاكي ضعيف الإنتاج. يقع ذلك بالرغم من الادعاء اليومي بأن هذه التكنولوجيا "مسخرة لنا". ولعل الإدعاء هو نوع من التعويض الكلامي عن واقع صلب. وهذا التعويض الذي

آلت إليه الفتوى الشرعية في مواجهة العصر وليس في التوفيق معه. وهو الوجه الآخر لما آلت إليه الفتوى ذاتها من حرية الفكر إلى اغتيال المفكر.

لذلك فالتوفيق بين ما يسمى التراث وما سمي العصر ليس (حالة وسطية) كما كنا نظن ويحاول بعضنا أن يجد لها السند الشرعي القائل أننا أمة وسط. ليس من وسطية بين النهضة والسقوط أو بين التنوير والإظلام، وإنما الاكتفاء الذاتي المعصوم من التفاعل مع الخارجي أو الآخر أو المغاير - سمة ما شئت - هو صاحب المبادرة في تقنين حرية الفكر بالحد من حرية العقل وهو الأمر الذي لا يؤدي إلى أية وسطية، بل إلى أحادية طاغية ساحقة في النهاية لأي توفيق ومناقضة جذريا لأي تركيب.

حرية العقل إذن ترادف سلطان العقل، وهي المقدمة المتصلة بنوعية النهضة التي تنشأ التنوير الأمر الذي لم يحدث في تاريخنا الفكري الحديث إلا كومات تبوق ثم تخبو إلى أن تنطفئ. تحت السقف المنخفض على رؤوس النخبة والمجتمع على السواء. ومن هنا تشكلت عناصر "الاكتفاء الذاتي المعصوم" في عقل النخبة والعقل الجماعي لرجل الشارع على السواء. بحيث استحالت: النهضة والسقوط" عاهة مستديمة في مختلف مراحل التقدم التي أحرزناها والتي كانت من الهشاشة بحيث أمكن لعناصر السقوط أن تنتصر في النهاية.

هل هو قدر مقدور أن نبقى أسرى الانغلاق الذي أدعوه بالاكتفاء الذاتي المعصوم وما يرافقه من ظلام دون أمل في الانفلات من هذه القبضة الجهنمية. هذا هو السؤال الذي يطرحه مراد وهبة في صيغ مختلفة. وهو كعادته لا يجيب على هذا السؤال المركزي، ولكنه يتلمس المعطيات الواحد بعد الآخر في حيا

ظاهري وموضوعية صارمة، ويترك لك أن تفكر.
لنقل إذن أن "التوفيق" حسب الهرمنيوطيقا نص غير أصيل، وبالتالي كلمة فاسدة، لأن التوفيق لا يكون إلا بين طرفين أو عدة أطراف، فإذا نفى أحد الطرفين الطرف الآخر لا يكون الأمر توفيقاً بل تلفيقاً.

ويستعرض صاحب "مدخل إلى التنوير" عدة أسماء في تاريخنا الفكري الحديث والمعاصر ليزيد الأمر وضوحاً. من أمثال رفاعة الطهطاوي والعقاد ولويس عوض وهي مجرد أمثلة دالة على نقطة البدء، ونقطة الضعف ونقطة القوة. والقياس هو التنوير الذي يمكن استخلاص معالمة في ثلاث كلمات: الأولى هي القانون، والثانية هي الطبيعة، والثالثة هي التربية.. فالقانون العلمي في التاريخ والعلوم الطبيعية والاقتصاد والمجتمع هو الركيزة الأساسية في "نور" عصر التنوير وهذا القانون في أي عصر هو نسبي لأنه مرتبط أساساً بتطور المعرفة. وهو المقابل للمعجزة أو الصادفة العمياء، ولكنه أيضاً لا يضمن "غاية" في الظاهرة المكتشفة سواء كانت ظاهرة طبيعية أو ظاهرة إنسانية. القانون هو عقلنة الظواهر. ومهما تباعدت مجالات المعرفة كما هو الحال بين "روح القوانين" لمنتسكيو و"العقد الاجتماعي" لروسو "الثورة الأمم" لسميث، فإن القانون هو البنية العقلية التي تصوغه والأداة العقلانية لاكتشافه، إذ تؤكد هذه الأداة وتلك البنية أن العقل هو السلطان الذي لاسلطان عليه. وأما الطبيعة التي قد يختلف حولها فلاسفة التنوير باعتبار أن الإنسان جزء منها أو منفصل عنها، بل وباعتبار أن الإنسان نفسه جسم ونفس أو أنه ليس كذلك، هذه الطبيعة هي الكون والوجود الذي لا وجود سواه، لأنه الوجود الوحيد الذي يمكن لنا - بالعقل - أن نعرفه معرفة نسبية باعتبار كل

معرفة هي معرفة تاريخية. الطبيعة إذن أيا كان موقع الإنسان فيها ومنها هي المجال الوحيد للمعرفة الفلسفية وتبقى "التربية" التي ترددها على طول الكتاب، فهي همزة الوصل بين فلسفة التنوير ورجل الشارع فإذا بقي التنوير مصباحاً يضئ عقول النخبة وحدها، فإن رجل الشارع الذي يخضع عقله لسلطين الظلام بمقدوره أن يطفىء الأنوار في أى وقت، والأهم أن يحول دون التنوير والتغيير الاجتماعى الملازم له. بل إن ظلام العقل الجمعى فى غياب "التربية" يهدد عقل النخبة ذاتها سواء بعزلها أو بتعميق الفجوة بينها وبين المجتمع ككل فيصبح رجل الشارع - بدلاً من أن يكون من قوى التغيير نحو الأفضل - من أقوى الدعائم لبنية السقف الذى يضاعف انخفاضه فوق "الرؤوس".

بهذه المقاييس يرى مراد وهبه الطهطاوى فى صورته الأقرب إلى الحقيقة، فبالرغم من أن أصداء التنوير كانت تضح بها فرنسا التى بعث إليها، فإنه لم يستفد سوى القشور التى "تنفع الإدارة والتكنولوجيا، ومن هنا أرى أن الإمام محمد عبده هو الرائد الأهم موضوعياً للنهضة التى سقطت لأنه هو - وليس الطهطاوى - الذى حدد السقف والمعيار. وهكذا يغدو "الإصلاح الدينى" الذى كرس له محمد عبده الفكر والعقل هو نقطة البدء، أو ما ندعوه بالتراث، بينما تغدو التكنولوجيا التى لم يكن الطهطاوى من المتخصصين فيها هى الطرف الآخر الذى دعوناه زمنياً طويلاً بالعصر فى معادلة التوفيق بينهما. ولكن الأسبقية والسيادة تظل للشيخ الإمام. فالتكنولوجيا بغير الفتوى الشرعية. والتكنولوجيا هنا تتجاوز مدلولها المباشر إلى النظم الإدارية والتعليمية وبقية أدوات الحكم السياسى والمجتمع الاستهلاكى، طالما ظل "الاختراع" العملى

بمعزل عن الكشف الفلسفى.

وبينما التقط مراد وهبه بعقليته الفلسفية المضيق كتاباً صغيراً شبه مجهول للويس عوض هو "المسرح المصرى" دليلاً على استنارة الرجل - إذ فسر لويس عوض موت المسرح المصرى بنشأته فى أحضان الديانة المصرية القديمة وازدهار المسرح اليونانى بإخراجه من المعابد - فقد ظلم العقاد حين اختار له كتاب "تذكار جيتى" لأن هناك فى واقع الأمر أكثر من عقاد وأكثر من كتاب لا يخلو من ومضات التنوير.

ويختتم الدكتور مراد وهبه كتابه المهم بإعلان الاشكالية التى ظلت مضجرة طوال الوقت، وهى أنه "ثمة رأى شائع يقول بأن مصر قد مرت بعصر التنوير منذ مائة عام. وهذا الرأى قد يبدو صادقا، ومع ذلك ففى إطار هذا البحث هو موضع شك" (ص ٢٠٠).

لماذا؟

لأن التنوير وإن لم يكن مرادفا للعلمانية، فإنه نقض الدوجماتيقية (اليقين، الثبات، الحتمية، المطلق)، ومن ثم فالتنوير الذى يلازم ما هو نسبى يفضى بالضرورة إلى العلمانية وهو الأمر الذى لم يحدث فى بلادنا أو ثقافتنا. ومن هنا الأهمية القصوى للكتاب "مدخل إلى التنوير" فهو ليس كتاباً.. وإنما هو برنامج عمل.

مؤلفات

الدكتور شالان شكري

- ١ - سلامة موسى وأزمة الضمير العربى.
- الطبعة الأولى - مكتبة الخانجي - القاهرة ١٩٦٢
- الطبعة الثانية - المكتبة العصرية - بيروت ١٩٦٥.
- الطبعة الثالثة - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٥.
- الطبعة الرابعة - دار الآفاق الجديدة - بيروت ١٩٨٣.
- ٢ - أزمة الجنس فى القصة العربية.
- الطبعة الأولى - دار الآداب - بيروت ١٩٦٢.
- الطبعة الثانية - دار الكاتب - القاهرة ١٩٦٧.
- الطبعة الثالثة - دار الآفاق الجديدة - بيروت ١٩٧٨.
- الطبعة الرابعة - دار الشروق - القاهرة ١٩٩١.
- ٣ - المنتمى - دراسة فى أدب نجيب محفوظ .
- الطبعة الأولى - مكتبة الزنارى - القاهرة ١٩٦٤.
- الطبعة الثانية - دار المعارف - القاهرة ١٩٦٩.
- الطبعة الثالثة - دار الآفاق الجديدة - بيروت ١٩٨٢.
- الطبعة الرابعة - مكتبة مدبولى - القاهرة ١٩٨٧.
- الطبعة الخامسة - مكتبة أخبار اليوم - القاهرة ١٩٨٨.
- ٤ - ثورة المعتزل - دراسة فى أدب توفيق الحكيم.
- الطبعة الأولى - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة ١٩٦٦.

- الطبعة الثانية - دار ابن خلدون - بيروت ١٩٧٦ .
- الطبعة الثالثة - دار الأفاق الجديدة - بيروت ١٩٨٢ .
- ٥ - ماذا اضافوا إلى ضمير العصر؟
- الطبعة الأولى - الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٦٧ .
- ٦ - امريكا والحرب الفكرية .
- الطبعة الأولى - دار الكاتب العربى للنشر - القاهرة ١٩٦٨ .
- ٧ - شعرنا الحديث... إلى أين؟
- الطبعة الأولى - دار المعارف - القاهرة ١٩٧٦ .
- الطبعة الثانية - دار الأفاق الجديدة - بيروت ١٩٧٨ .
- الطبعة الثالثة - دار الشروق - القاهرة ١٩٩١ .
- ٨ - ادب المقاومة .
- الطبعة الأولى - دار المعارف - القاهرة ١٩٧٠ .
- الطبعة الثانية - دار الأفاق الجديدة - بيروت ١٩٧٩ .
- ٩ - مذكرات ثقافة تحتضر .
- الطبعة الأولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٠ .
- الطبعة الثانية - الدار العربية للكتاب - تونس ١٩٨٤ .
- ١٠ - معنى المأساة فى الرواية العربية .
- الجزء الأول - الرواية العربية فى رحلة العذاب .
- الطبعة الأولى - عالم الكتب - القاهرة ١٩٧١ .
- الطبعة الثانية - دار الأفاق الجديدة - بيروت ١٩٨٠ .

١١ - العتقاء الجديدة صراع الأجيال في الأدب المعاصر .

- الطبعة الأولى - دار المعارف - القاهرة ١٩٧١.

- الطبعة الثانية - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٧.

- الطبعة الثالثة - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣.

١٢ - ذكريات الجيل الضائع .

- الطبعة الأولى - وزارة الإعلام العراقية - بغداد ١٩٧٢.

- الطبعة الثانية - الدار العربية للكتاب - تونس ١٩٨٤.

١٣ - ثقافتنا بين نعم ولا .

- الطبعة الأولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٢.

- الطبعة الثانية - الدار العربية للكتاب - تونس ١٩٨٤.

- الطبعة الثالثة - الثقافة الجماهيرية - القاهرة ١٩٩١.

١٤ - التراث والثورة .

- الطبعة الأولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٣.

- الطبعة الثانية - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٩.

- الطبعة الثالثة - دار الثقافة الجديدة - (تحت الطبع).

١٥ - عروبة مصر وامتحان التاريخ .

- الطبعة الأولى - دار العودة - بيروت ١٩٧٤.

- الطبعة الثانية - دارالآفاق الجديدة - بيروت ١٩٨١.

١٦ - ماذا يبقى من طه حسين .

- الطبعة الأولى - المؤسسة العربية للدراسات والنشر (دار المتوسم،

بيروت ١٩٧٤.

- الطبعة الثانية - المؤسسة العربية (دار المتوسم) بيروت ١٩٧٥.

١٧ - من الأرشيف السرى للثقافة المصرية .

- دار الطليعة - بيروت ١٩٧٥ .

١٨ - عرس الدم فى لبنان .

- دار الطليعة - بيروت ١٩٧٦ .

١٩ - غادة السمان بلا أجنحة .

- الطبعة الأولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٧ .

- الطبعة الثانية - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٩ .

- الطبعة الثالثة - دار الطليعة - بيروت ١٩٩٠ .

٢٠ - يوم طويل فى حياة قصيرة .

- الطبعة الأولى - دار الأفاق الجديدة - بيروت ١٩٧٨ .

٢١ - النهضة والسقوط فى الفكر المصرى الحديث .

- الطبعة الأولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٨ .

- الطبعة الثانية - دار الطليعة - بيروت ١٩٨٢ .

- الطبعة الثالثة - الدار العربية للكتاب - تونس ١٩٨٢ .

- الطبعة الرابعة - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٩٢ .

٢٢ - الثورة المضادة فى مصر .

- الطبعة العربية الأولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٨ .

- الطبعة العربية الثانية - الدار العربية للكتاب - تونس ١٩٨٣ .

- الطبعة الثالثة - كتاب الأهالى - القاهرة ١٩٨٧ .

- الطبعة الفرنسية الأولى - دار لوسيكومور - باريس ١٩٧٩ .

- الطبعة الإنجليزية الأولى - دار زد - لندن ١٩٨١.

٢٣ - الماركسية والأدب .

- الطبعة الأولى - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت ١٩٧٩.

٢٤ - اعترافات الزمن الخائب .

- الطبعة الأولى - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت ١٩٧٩.

- الطبعة الثانية - الدار العربية للكتاب - تونس ١٩٨٢.

٢٥ - أنهم يرقصون ليلة رأس السنة .

- الطبعة الأولى - دار الأفاق الجديدة - بيروت ١٩٨٠.

- الطبعة الثانية - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٢.

٢٦ - محاورات اليوم السابع .

دراسات عن مصر في الأدب العربي الحديث.

- الطبعة الأولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٨٠.

٢٧ - البجعة تودع الصياد .

- الطبعة الأولى - دار الأفاق الجديدة - بيروت ١٩٨١.

٢٨ - دفاع عن النقد - خلفية سوسيولوجية .

- الطبعة الأولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٨١.

- الطبعة الثانية - (تحت الطبع).

٢٩ - محمد مندور الناقد والمنهج .

- الطبعة الأولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٨١.

٣٠ - بلاغ إلى الرأي العام .

- الطبعة الأولى - دار أخبار اليوم - القاهرة ١٩٨٨.

- ٣١ - دكتاتورية الخلف العربى .
- الطبعة الأولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٨٦ .
- الطبعة الثانية - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣ .
- ٣٢ - الثقافة العربية فى تونس - الفكر والمجتمع .
- الطبعة الأولى - الدار التونسية للنشر - تونس ١٩٨٦ .
- ٣٢ - مواويل الليلة الكبيرة - رواية .
- الطبعة الأولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٨٥ .
- الطبعة الثانية - الدار التونسية - تونس ١٩٨٦ .
- ٣٤ - مرآة المنفى - أسئلة فى ثقافة النفط والحرب .
- الطبعة الأولى - دار رياض الريس للنشر لندن ١٩٨٩ .
- الطبعة الثانية - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٩٤ .
- ٣٥ - برج بابل - النقد والحداثه الشريده .
- الطبعة الأولى - دار رياض الريس للنشر - لندن ١٩٨٩ .
- الطبعة الثانية - الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٩٤ .
- ٣٦ - اقواس الهزيمة - وعى النخبة بين المعرفة والسلطة .
- الطبعة الأولى - دار الفكر للدراسات . - القاهرة ١٩٨٩ .
- ٣٧ - اقنعة الإرهاب - البحث عن علمانية جديدة .
- الطبعة الأولى - دار الفكر للدراسات والنشر - القاهرة ١٩٩٠ .
- الطبعة الثانية - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٩٢ .
- ٣٨ - نجيب محفوظ من الجمالية إلى نوبل .
- الطبعة الأولى - الهيئة العامة للإستعلامات - القاهرة ١٩٨٨ .

- الطبعة الثانية - دار الفارابي - بيروت ١٩٩٠.

٣٩ - توفيق الحكيم - الجيل والطبقة والرؤيا .
- الطبعة الأولى - دار الفارابي - بيروت ١٩٩٣.

٤٠ - الإقباط في وطن متغير .
- الطبعة الأولى - كتاب الأمل - القاهرة ١٩٩٠ .
- الطبعة الثانية - دار الشروق - القاهرة ١٩٩١ .

٤١ - بداية التاريخ من زلزال الخليج إلى زوال السوفيات .
- دار سعاد الصباح - القاهرة ١٩٩٢ .

٤٢ - يوسف إدريس فرفور خارج السور .
- مكتبة المستقبل - القاهرة والاسكندرية ١٩٩٤ .

٤٣ - الحلم الياباني .
- مكتبة المستقبل - القاهرة والاسكندرية ١٩٩٤ .

٤٤ - الخروج على النص .
- دار سينا - القاهرة ١٩٩٤ .

رقم الايداع ٩٤/١١٦٠٥

الإمل للطباعة والنشر 3904096